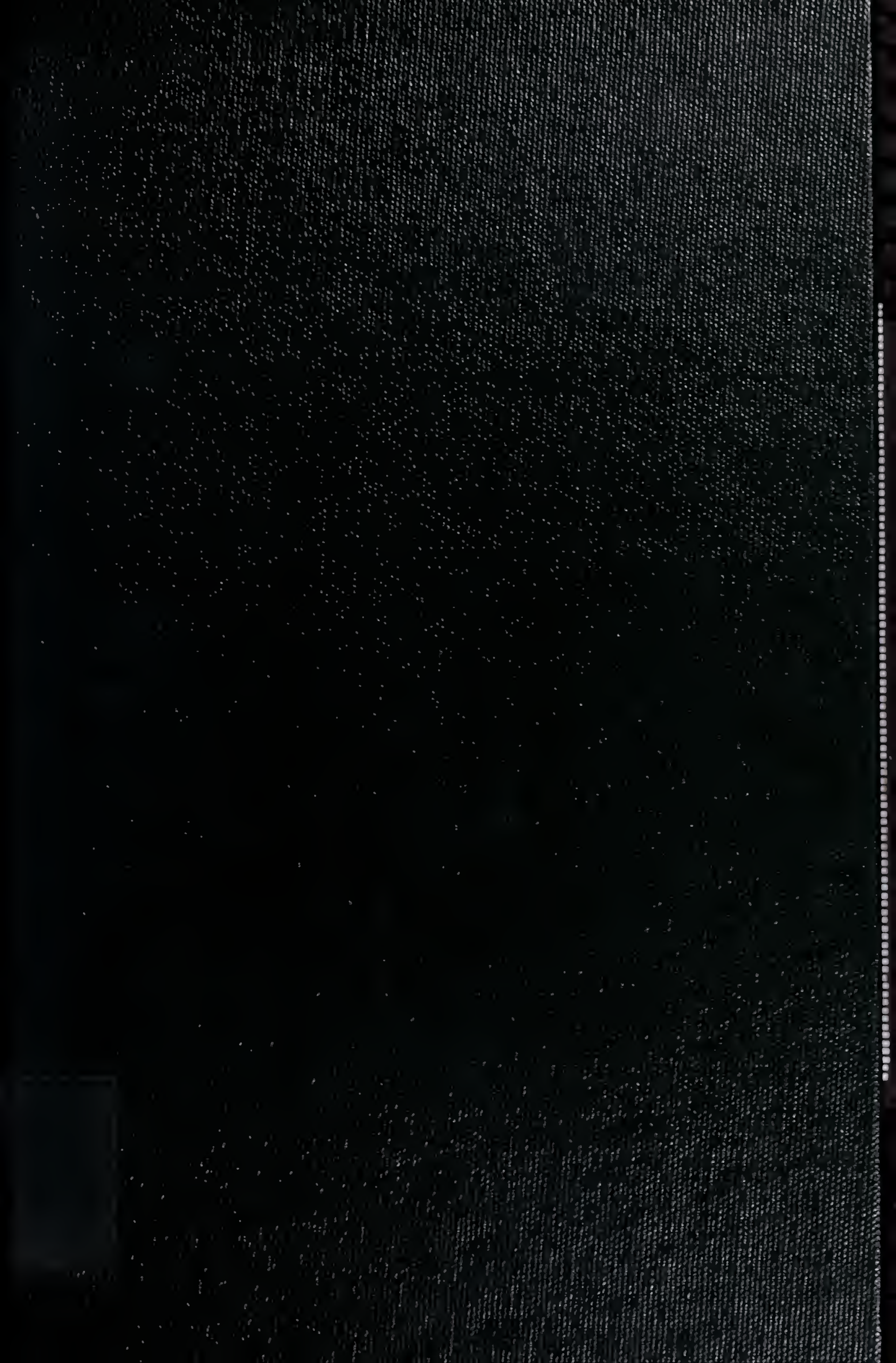
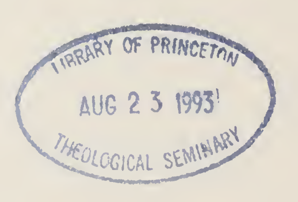



LIBRARY OF PRINCETON
AUG 23 1993
THEOLOGICAL SEMINARY

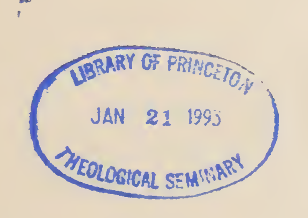
JULIO NAVARRO MONZÓ

La actualidad filosófica de Jacobo Boehme

EDITORIAL MUNDO NUEVO
MONTEVIDEO - COLONIA 931
BUENOS AIRES - PASEO COLON 161

JULIO NAVARRO MONZO

La actualidad filosófica de Jacobo Boehme



EDITORIAL MUNDO NUEVO
MONTEVIDEO - COLONIA 931
BUENOS AIRES - PASEO COLON 161

OBRAS DEL AUTOR

LIBROS

Catalunha e as nacionalidades ibéricas.
(Lisboa, 1908. — Gómez dè Carvalho, editor).

La Pampa y la Patagonia.
(Publicación del Miuisterio del Interior de la República Argentina. Buenos Aires, 1912).

El Renacimiento Místico ante la tragedia europea.
(Buenos Aires, 1916.. — Balder Moen, editor).

Principios básicos de la civilización moderna.
(Montevideo, 1923).

Horas y Siglos, Manual Pancristiano de Meditación y Oración.
(Montevideo, 1924).

La evolución religiosa en el Mundo Antiguo, colección compuesta por los siguientes doce volúmenes:

El Problema Religioso en la Cultura Latinoamericana. (Introducción).
El Proceso de la Evolución Religiosa.
Dioses, mitos y cultos helénicos.
Misterios Eleusinos y Orficos.
Orígenes del Profetismo Hebreo.
De Amós a Jeremías.
La Búsqueda Presocrática.
Las Escuelas de Atenas.
El Final del Profetismo.
Helenismo y Judaísmo.
El Cristianismo.

Camino de Santidad. (El fenómeno místico).
(Buenos Aires, 1928).

La Revolución Cristiana. (Meditaciones laicas).
(Buenos Aires, 1929).

Las metafísicas del Cristianismo. (Ensayo de una nueva metafísica cristiana).
(Buenos Aires, 1930).

Las psicoanálisis personal. por qué hacerla y cómo hacerla.
(Montevideo, 1930).

FOLLETOS

El pacto pacifista del A. B. C.
(Tirada de la Revista Argentina de Ciencias Políticas. — Buenos Aires. 1915).

El Modelo y el Guía.
(Tirada do "La Reforma". — Buenos Aires, 1921).
La luz de nuestras vidas.
(Buenos Aires, 1921).
El aspecto moral de la cuestión social.
(Asociación Cristiana de Jóvenes. — Buenos Aires. 1922).
Al margen de la vida.
(Montevideo, 1924).
La Asociación Cristiana de Jóvenes y la Religión.
(Montevideo, 1924).
Confessio Fidei.
(Lima, Perú, 1926).
Arte y Misticismo. (Conferencia pronunciada en la Universidad Nacional de La Plata, República Argentina. — Edición privada del autor, 1926. Segunda edición por la Asociación Cristiana de Jóvenes de México, 1927).
La Filosofía de la Alimentación. (Asociación Cristiana de Jóvenes de Buenos Aires, 1930).
Lo Esencial en Religión, (tirada de "La Reforma", 1930).

NOTA. Las obras que no tienen indicación especial han sido publicadas por la Federación Sudamericana de Asociaciones Cristianas de Jóvenes. Pueden pedirse a "Editorial Mundo Nuevo". — Buenos Aires, Paseo Colón 161 o Montevideo, Colonia 931.

La actualidad filosófica de Jacobo Boehme

La actualidad filosófica de Jacobo Boehme

"La crítica moderna que, en su labor de implacable depuración ha disipado tantos fantásticos castillos levantados al amparo de la exaltación indocumentada, nos ofrece también, reconstruído con sillares graníticos, algunos cuya concepción humillaría los vuelos de la más arrebatada fantasía. La mística alemana del siglo XIV es una de esas apariciones ultraimaginarias."

Así se expresa el erudito dominicano español Fray Luis Getino en la introducción a la edición castellana, publicada en Madrid en 1922, del libro "De las Instituciones Divinas", del gran místico y dominicano alemán Juan Tauler.

Y tiene razón el Pdr. Getino. La obra de crítica, depuración y documentación llevada a cabo en Alemania por Lasson, Preger, Pfeiffer, Dnifle, Büttner y Jundt, en Francia por Delacroix, en Inglaterra por Karl Pearson, Josiah Royce y Evelyn Underhill, en los Estados Unidos por Rufus Jones, es verdaderamente formidable en este sentido. Después de haber revelado al mundo estudioso la extraordinaria y profundísima personalidad del Maestro Eckhart, afirmándolo como verdadero padre del pensamiento filosófico alemán, fué paulatinamente redescubriendo e imponiendo a la atención de los historiadores ese no menos extraordinario movimiento místico de los *Gottesfreunde,* o Amigos de Dios, a los cuales el dominicano español se refiere con tan justificado encomio.

Brotando de las entrañas mismas de la atrevida prédica de Eckhart, ese movimiento conmovió en el siglo XIV toda la Alemania meridional, produciendo — como el Pdr. Getino observa con acierto — no un pequeño grupo de místicos como los

que se congregaron, en España, alrededor de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz o, en Francia, al lado de Madame Guyon y de Fenelon su protector y defensor, sino un verdadero movimiento popular que arrebató miles de almas en un extraordinario anhelo de santidad y, lo que es todavía más extraño, de especulación metafísica.

Ese movimiento produjo figuras tan grandes como Juan Tauler, Enrique Suso, Juan de Ruysbroeck, el místico flamenco a quien Mauricio Maeterlinck, que tradujo una de sus obras al francés, equipara nada menos que con Plotino. Ese movimiento se expresó en obras tan interesantes como ese pequeño pero preciosísimo tratado de autor desconocido que es la *Theología Germánica,* el libro que Lutero más apreciaba, después de la Biblia, a la par de los escritos de San Agustín. Y, por medio de Gerardo Groote, fundador de los Hermanos de la Vida Común, a los cuales pertenecía Tomás de Kempis, ese movimiento es también él que da origen a ese otro mucho más pasmoso compendio de vida espiritual que es *La Imitación de Cristo.*

No exagera por lo tanto el Pdr. Getino cuando considera la mística alemana del siglo XIV como un portentoso castillo "cuya concepción humillaría los vuelos de la más arrebatada fantasía". Es un movimiento, sin par en la historia del Cristianismo, que por su magnitud excede todos los otros movimientos exclusivamente místicos que registra la historia eclesiástica y que por su profundidad mental, dando en realidad origen a la filosofía alemana moderna, sobrepasa cualquier otro movimiento intelectual de la cristiandad, incluyendo ese mismo movimiento básico de la patrística, iniciado por Justino Mártir, continuado por Panteno, Clemente de Alejandría y Orígenes, culminando en Dionisio, el seudo areopagita, movimiento del cual proviene toda la teología occidental, empezando con Arnobio y Lactancio, continuando con Agustín. Escoto Erigena, Alberto Magno y Tomás de Aquino.

Discípulo de estos dos fué Eckhart. Pero para hallar en la historia de la filosofía algo semejante al movimiento que él *inicia* es menester salirse de las fronteras del mundo occidental. El pensamiento filosófico alemán sólo tiene par en la India, ya que existen muy buenas razones — que el Dean Inge expone en su obra *Christian Mysticism* — para sospechar raíces indicas en

las especulaciones metafísicas de Plotino que, a través del Areopagita y de Escoto Arigena, inciden sobre el pensamiento de Eckhart.

Sólo en la India, en las atrevidísimas lucubraciones de los *Upanisads* y del Budismo se halla algo semejante a lo que, a partir de Kant, se produjo en Alemania con Fichte, Schelling y Hegel, con Schopenhauer y con Nietsche. Pero todo el moderno pensamiento filosófico alemán tiene su manantial en Eckhart, pasando por Jacobo Boehme, y esto es precisamente lo que se nos ha olvidado de decir, y desde luego de estudiar, el erudito dominicano español.

Se comnprende que a un sacerdote católico no le interesen los grandes místicos de la Reforma, que los hubo aún cuando el Catolicismo los pase por alto. Pero, puesto a hablar de los *Gottesfreunde* del siglo XIV, mal se comprende que no se estudie su influencia sobre el moderno pensamiento alemán. De hacerlo, el Pdr. Getino, o cualquier otro estudioso, hubiera tenido que toparse con Jacobo Boehme que, a principios del siglo XVII y a la zaga de Hans Denck, Bunderlin, Entfelder, Gaspar Schwenkfeld y Valentín Weigel, sirve de eslabón entre Eckhart, Tauler, Suso, Ruysbroeck y las corrientes filosóficas que se destacan en Alemania desde el final del siglo XVIII.

Como la gran mayoría del público de los países de habla hispana se halla lamentablemente ajena a estos estudios y a estos temas, quizá no sea del todo inútil abordarlos en estas páginas. Pero debo confesar que, además de las razones indicadas, me mueve a emprender esta tarea un motivo de índole personal.

Aún que llegué a la tesis que defiendo en mi libro *Las Metafísicas del Cristianismo,* exclusivamente por mis cabales y sin tener más hilo conductor que el deseo de rectificar la proposición, sostenida por Maeterlinck en *La Vie des Termites,* de que, dentro del concepto de la eternidad, toda esperanza en el progreso es infundada, esa tesis — de que la Conciencia Universal ha debido tener un principio y se va desarrollando en el *tiempo* o, en otros términos, de que la Divinidad no puede llamarse eterna — ha parecido escandalosa a muchos sencillamente por ser novedosa. Ser original es el mayor de los críme-

nes para los espíritus aferrados a los antecedentes, los que, en nombre de la tradición, están siempre dispuestos a rechazar toda idea nueva, todo lo que les obligue a pensar.

Ahora bien: infortunadamente para mí, esa tèsis no es absolutamente novedosa, según he podido constatar después. Sus orígenes hay que buscarlos en Eckhart y especialmente en Jacobo Boehme, que no la expresan, claro está, en la forma rotunda en qué yo la he expresado, pero que preparan el camino para que, enfrentado el pensamiento moderno con los tremendos problemas que la teoría de la evolución suscita, y que ellos desconocieron, llegara a las conclusiones radicales a las cuales yo arribé. Es muy probable que los gérmenes de esas ideas hayan quedado en mi subconciencia, a causa del trato con esos dos magnos espíritus, sobre los cuales he dado conferencias en distintas ciudades de la América Latina años atrás. Pero están principalmente en dos discípulos alemanes de Boehme: el filósofo Schelling y el teólogo Christian Hermann Weisse, sobre todo este último, a quien yo desconocía hasta pocas semanas antes de preparar la serie de conferencias sobre La Filosofía de la Religión que dicté en este año de 1930 en la Asociación Cristiana de Jóvenes de Buenos Aires.

Escribo, pues, este trabajo, para justificarme delante de aquellos para quienes una tésis gana autoridad cuando muchos han sido los que la prepararon o sostuvieron. Tales personas pueden tranquilizarse. La tésis que sostuve en 1929 en mi conferencia sobre *Las Metafísicas del Cristianismo,* tratando en realidad de proponer una nueva metafísica para la religión cristiana, es algo que no ha brotado como Minerva de la cabeza de Júpiter.

Puede ser verdadera o falta, pero es algo que viene siendo preparado, dentro del pensamiento occidental, cuando menos desde el siglo XIII, ya que a fines de ese siglo floreció ese genial pensador que fué el padre de los *Gottesfreunde,* el insigne Maestro Eckhart.

a) LA FILIACIÓN DE ECKHART.

Me fijo en esta figura por ser Eckhart el precursor de toda la filosofía alemana moderna, pero, en realidad, hay que remontarse mucho más atrás.

En la historia del pensamiento occidental, nadie es absolutamente original sino los primeros filósofos de Jonia, singularmente el genial Heraclito, y Eckhart, con toda su originalidad, habiendo sido discípulo de Alberto Magno y de Tomás de Aquino, lo fué indirectamente del Areopagita, que, a su vez, desciende intelectualmente de Plotino.

Para comprender pues bien a Eckhart, que no aparece en el mundo como un nuevo Melquisedec, "sin padre, ni madre, ni genealogía", tendremos que detenernos un momento en su ascendencia espiritual que, a su vez, si habemos de ser exactos, no se detiene en Plotino, sino que se remonta, algo así como mil años atrás, hasta aquellos sabios desconocidos que, en la India, escribieron esos comentarios de los Vedas que son los Upanisads.

Como antes expresé, el Dr. William Ralph Inge, dean de la catedral de San Pablo, en Londres, y el crítico más perspicaz que hasta ahora haya tenido la filosofía de Plotino, se basa en buenas razones para sospechar influencias índicas sobre el pensamiento del gran maestro alejandrino del siglo III.

Esas razones son de orden histórico: influencias comprobadas del pensamiento indiano sobre la mentalidad griega del siglo II de la era cristiana, entre otros sobre el famoso taumaturgo Apolonio de Tyana. Inge las expuso ya en 1899 en sus conferencias de Oxford sobre el Misticismo Cristiano y las desarrolló más tarde, en 1918, en los dos tomos de su gran estudio *The philosophy of Plotinus.* Pueden, sin embargo, confirmarse en otra forma, por aquellos que están familiarizados con el pensamiento del autor de las *Enéadas,* estudiando el desarrollo de las doctrinas de *Upanisads* tal como las analiza el profesor Radhakrishan, de la Universidad de Calcuta, en el primer tomo de su *Indian Philosophy.* Fué él quien me sirvió de guía en las conferencias sobre "La Sabiduría Oriental" que dí en el año 1929 en la Asociación Cristiana de Jóvenes de Buenos Aires.

Veinticinco siglos antes que Kant lo hiciera en la filosofía occidental, los remotos y anónimos pensadores de los *Upanisads,* centraban ya en el hombre el eje de toda metafísica. Su metafísica, igual que luego la de Plotino, se fundaba en la psicología e, igual que el gran pensador alejandrino, daban en ésta la importancia que se merece no sólo al estado normal de vigilia, en el cual somos esclavos de los sentidos, sino a esa otra expe-

riencia, anormal, pero no menos positiva, que es el *éxtasis*, en el cual el hombre, rompiendo las ataduras que le ligan al mundo exterior, se funde y sumerge en la realidad suprafenomenal y suprasensible.

Los *Upanisads* distinguen en el ser humano cuatro elementos: el cuerpo que, por medio de los sentidos, se pone en contacto con el mundo exterior; la vida, sin la cual ese cuerpo sería un cadáver inerte; la inteligencia, que determina las acciones de la vida; por fin, una unidad recóndita, más profunda que la misma inteligencia, el *atman*, o *yo*, que es la entidad suprema que mueve la inteligencia, que determina la vida. La conciencia de esa unidad suprainteligente, cuya existencia puede deducirse racionalmente, sólo se obtiene en el estado de *turya*, cuando, en el éxtasis, rompiendo con el mundo exterior, el hombre tiene una intuición directa de su personalidad suprema. *Turya* es, según los *Upanisads*,, una experiencia *positiva* de lo que en el sueño nos es dado *negativamente*: la conciencia de que nuestra verdadera personalidad es independiente del mundo que la rodea y en el cual actúa.

Plotino parte de una idéntica observación subjetiva. Observándose a sí propio, cualquiera puede darse cuenta de que entra en contacto con el mundo exterior por medio de los sentidos corporales. Estos, sin embargo, de nada le servirían si estuviera muerto. De consiguiente, atrás del cuerpo está la vida, que el hombre comparte con los otros animales y con los vegetales. Esa vida, empero, puede ser casi inconsciente; lo es, en efecto, en las plantas, en los moluscos, en todos los organismos primarios de la escala biológica. Por lo tanto, lo que da sentido a la vida, lo que la determina, es la inteligencia, que la biología del siglo pasado solía considerar como un producto de la vida — manifestándose paulatinamente en el curso de la evolución biológica — pero que la biología moderna, con Bergson y su *elán vital,* con Driesch y su *enteléquia,* ya va considerando, precisamente al contrario, como la fuerza espiritual que se manifiesta por medio de la vida material. La inteligencia, lejos de ser un subproducto de la vida, es la esencia misma de la vida. Pero, atrás de ella, está la recóndita unidad del ser. Está lo que expresamos al decir: Yo; la entidad misteriosa de quien la inteligencia y la vida son atributos y que

lo indica diciendo: *mi* inteligencia, *mi* vida. Siguiendo las enseñanzas de Aristóteles en su tratado *De Anima,* Plotino llama a esa entidad la *mente activa* (νοῦς ποιητικός) distinguiéndola cuidadosamente de la *mente pasiva* (νοῦς παθητικός) nuestra razón discursiva que depende de los datos aportados por los sentidos para poder trabajar. La primera es inmortal y no puede sufrir, por lo cual Aristóteles le llama también νοῦς ἀπαθής. La segunda sufre y es mortal. Vive con el cuerpo y perece con él.

Proyectando objetivamente esta observación subjetiva, Plotino, igual que los pensadores de los *Upanisads,* explica el orden cósmico considerándole como la imagen agrandada de lo que el hombre es. Atrás del universo material, del cual nuestro cuerpo hace parte, Plotino y los antiguos pensadores de la India, ven el torrente de la vida cósmica que en el universo se manifiesta, de la cual el universo es la expresión. Es el *Logos* de Heraclito y de los estoicos; la razón inmanente en el fluír de las cosas. Pero los estoicos, que tendían hacia el panteísmo, hacían del *Logos,* de la *razón seminal* como ellos decían, la causa primaria de la existencia. Plotino, y todo el Neoplatonismo, hace del Logos una causa secundaria. Atrás de la Vida está la Inteligencia, que es más general que la Vida puesto que, antes de que ésta se manifieste, es ya observable en las leyes que rigen la armoniosa y uniforme cristalización de los minerales y el curso regular de los astros. Esta Inteligencia es el *Nous,* el pensamiento puro mediante el cual Aristóteles explicaba el movimiento universal, el *primer motor* como le llamaba el Estagirita. Para Plotino, sin embargo, la Inteligencia no es todavía la causa primera. La Inteligencia surge de algo que le es superior. Atrás de ella está la unidad inefable de la existencia que a nosotros se nos presenta como múltiple. Está el Uno, como le llamaban los pitagóricos; está el Ser, como decían los eleáticos. Entidad sin nombre apropiado, es ella para el universo lo que el *yo* es para el hombre: *la unidad substancial de la multiplicidad fenomenal.*

Esta entidad era para los *Upanisads* lo que ellos llaman Brahman en el estado de ananda, vale decir: de indiferenciación absoluta, unidad suprema de la cual el hombre tiene

conciencia en el éxtasis, cuando alcanza el estado de *turya*. De ella brota la Inteligencia Cósmica (*Isvara*) que en nosotros se manifiesta mediante nuestra inteligencia (*prajna*). De esa Inteligencia Suprema, en los *Upanisads* igual que en Plotino, surge la Vida Universal (*Hyraniagarbha*), de cual nuestra vida individual (*Taijasa*) no es más que una temporal manifestación. Por último, esa Vida Cósmica anima el universo material (*virat*), del cual nuestro cuerpo (*vaisvanara*) hace parte.

Así, en los *Upanisads* igual que en Plotino, se identifican la Divinidad y nuestro yo individual. *Brahman* y *Atman* son de la misma naturaleza. Este no es sino una manifestación de aquél y de ésto, según Plotino igual que según los *Upanisads*, se da cuenta el hombre cuando, trascendiendo la razón discursiva que le ha llevado hasta el conocimiento intelectual de la existencia de una Inteligencia Universal, se sumerge en la Unidad Divina, por medio de la experiencia suprema: el éxtasis.

El proceso mediante el cual, según Plotino, el *Uno* se manifiesta a través del *Nous* y del *Logos* no tiene un carácter cronológico sino lógico. Es un proceso eterno: la *procesión* creadora, al cual corresponde, en las criaturas, un contraproceso: la *ascención reintegradora*. La Inteligencia Universal procede de la Unidad Divina y es inferior a esa Unidad. El Alma Universal procede de la Inteligencia y es, a su vez, un escalón más bajo en el descenso de la unidad a la multiplicidad. Pero como "Dios es la causa universal de toda existencia y en cualquier lugar en el cual se pueda hallar la existencia allí también tiene que hallarse la presencia divina" — como, dentro de la más estricta tradición plotiniana había de escribir más tarde Tomás de Aquino (1) — las criaturas, empezando en los seres espirituales, continuando con el hombre, terminando en lo inorgánico, llevan en sí un anhelo de superación que les impulsa a trascenderse, a reintegrarse en la Divinidad.

Ya Aristóteles había explicado así la ascención de la materia sin forma hasta la forma sin materia, hasta el pensamiento puro, que es Dios. Bajo la atracción de éste que, según el Estagirita, es "un pensamiento que se piensa", y que no hace más que pensarse, la materia. esencialmente informe, va to-

(1) *Summa contra Gentiles*, libro III, cap. LXVII.

mando formas cada vez más perfectas: en la cristalización de las rocas, en la fina estructura de los vegetales, en la acción instintiva de los animales hasta llegar al hombre que, por estar dotado de pensamiento, es sobre la Tierra lo que más se parece a Dios y, como tal, busca ascender hasta lo Divino por medio de la contemplación intelectual.

Plotino es fiel a la tradición aristotélica, sólo que, bajo la influencia indiana que el Dean Inge señala, a la contemplación intelectual agrega el *éxtasis,* el arrobo, el arrebato místico, prenuncio temporal del estado de beatitud que el hombre está llamado a gozar en la eternidad cuando, trascendiendo la Vida y la Inteligencia Universales, su alma se reintegra en la Unidad Divina de la que procede, en definitiva, a través de dicha Inteligencia y de dicha Vida.

Todo procede de la Divinidad. Todo a la Divinidad vuelve. Hay un movimiento. Un flujo y un reflujo contínuos. Pero ese movimiento es eterno y siempre el mismo. En la eternidad no hay progreso ni lo puede haber, porque progreso y eternidad son términos incompatibles. El ideal que, como meta, se propone a la religiosidad humana no es — como predicaron los grandes profetas hebreos y como predicó Jesús — el establecimiento del Reino de Dios sobre la Tierra, sino libertarse de las ataduras materiales, trascender la Vida, reintegrarse en Dios.

Es el mismo ideal que, mil años antes de Plotino, ya había sido preconizado por los *Upanisads,* que, con distinta metafísica, pero con la misma finalidad, luego preconizó el Budismo a partir del siglo V antes de la era cristiana. Lo que el Buda llama el *Nirvana* es lo que los Upanisads llamaban *Ananda,* lo que Plotino llama la *beatitud*: la reintegración en la Unidad.

Todo esto pasó al Cristianismo y tiene su expresión acabada en el Monasticismo que, con San Antón Abad, surge en la Tebaida precisamente pocos años después de la muerte de Plotino.

El terreno estaba bien preparado para ello. En primer lugar porque los conceptos básicos de la procesión divina: Unidad, Inteligencia y Alma Universales, ya estaban perfilados en la obra del verdadero padre del Neoplatonismo: Filón

Judío, que fué contemporáneo de Jesús, y cuyo pensamiento ejerció inequívoca influencia, ya en el Nuevo Testamento, sobre los autores de la Epístola a los Hebreos y del Cuarto Evangelio y, desde luego, sobre los fundadores de la teología cristiana: Justino, Clemente de Alejandría y Orígenes.

Filón fué quien dió a esos conceptos del Uno, de la Inteligencia y del Amor (o Alma), bebidos en las obras de Platón, los nombres, con los cuales pasaron después al dogma cristiano, de Padre, Hijo y Espíritu Santo. Y Filón, inspirándose tanto en las doctrinas de sus correligionarios los Esenios como en las enseñanzas de Aristóteles, había también preconizado, como supremo ideal, la *vida contemplativa*, que Plotino exaltaba y que el Monasticismo Cristiano practicó.

La diferencia que separa el dogma trinitario cristiano de las correspondientes doctrinas de Plotino es que, mientras éste enseñaba la inferioridad jerárquica de la Inteligencia y el Alma Universales respecto a la Unidad Divina, orientación en la cual le siguió Arrio dentro del Cristianismo, éste sostuvo la tésis de la igualdad absoluta de las tres hipóstasis (o personas) de la Santísima Trinidad, especialmente después que el Primer Concilio de Nicea, reunido en el año 325, condenó como heterodoxas las doctrinas de Arrio.

Al hacerlo, la ortodoxia cristiana acentuó, dentro de la tradición judaica del Antiguo Testamento, la separación absoluta que, según dicha tradición, existe entre Dios y su obra, entre el Creador y la creación. Esa separación se esfumaba dentro del sistema panenteísta (no panteísta) que Plotino expone con tanta lógica. (1) Pero, con lógica o sin ella, el pensamiento de Plotino siguió gravitando sobre la dogmática cristiana. Gracias a la lectura de sus obras pudo San Agustín convertirse del dualismo maniqueo a las doctrinas más o menos monistas del Catolicismo, según él mismo nos cuenta en el libro VII, cap. IX, de sus *Confesiones*. La influencia de Plotino sobre Agustín fué tan grande que éste en el cap. X del libro IX de esas mismas *Confesiones* imita desembozadamente pasajes del cap. I de la quinta *Enéada*. Y cuando la teología católica

(1) Para los que no lo sepan, conviene explicar aquí que el término *panenteismo* fué creado por el filósofo alemán Krause para indicar que Dios *está* en todas las cosas. La tesis panteista sería que todas cosas so*n* Dios.

llegue con Tomás de Aquino a su sistematización perfecta. Tomás de Aquino, como antes vímos, seguirá pasivamente las huellas del pensamiento de Plotino.

Esta influencia de Plotino sobre Santo Tomás no se hizo, sin embargo, directamente sino por medio de las obras de Dionisio el Areopagita, discípulo de Proclo, el último gran pensador pagano que continuó la tradición de Plotino.

Se ha dicho, y con razón, que si las obras del seudo Areopagita se hubiesen perdido, sería posible reconstruirlas por las citas que de él se hacen en las dos *Summas* del monumental teólogo del siglo XIII. De igual manera se podría afirmar que si los libros de los grandes neoplatónicos paganos, desde Plotino hasta Proclo, pasando por Porfirio y Jamblico, hubiesen sido destruídas, sería tarea factible darse cuenta de su contenido por la lectura de los trabajos de ese personaje misterioso y desconocido que, citando a Ignacio de Antioquía, que murió a principios del siglo II, y a Clemente de Alejandría, que falleció a principios del III, tuvo la humorada de querer hacerse pasar por un miembro del Areopago de Atenas, convertido por San Pablo a mitad del siglo I.

Harnack, en su *Historia del Dogma*, expone las razones que tiene para sostener que el seudo Areopagita debe de haber vivido en la segunda mitad del siglo IV. Pero si, como el mismo Dionisio nos dice, su maestro fué el autor del hermético *Libro de Hieroteo* y éste, según se supone, es el monje siriaco Esteban Bar Sudaili, que vivió a principios del siglo V, el presunto Dionisio debe de haber vivido algo más tarde. Pero de lo que no puede caber duda alguna es de que en sus obras *De las Jerarquías Celestiales, De la Jerarquía Eclesiástica, De los nombres divinos* y *La teología mística* revive toda la filosofía de Plotino, con todas las complicaciones que los discípulos de éste, desde Porfirio y Jamblico hasta Proclo, se complujieron en agregarle.

El ideal místico de su maestro Esteban Bar Sudaili, o quien fuera el enigmático Hieroteo, tan enigmático como su discípulo, consistía en la huída de este mundo esencialmente malo, de este mundo cuya característica es el movimiento, para, por medio de una progresiva unión con el Cristo, obtener

la quietud, alcanzando la fusión con lo Absoluto, inefable e indescriptible.

El Cristo del cual nos habla Hieroteo no es, naturalmente el personaje histórico: Jesús de Nazaret, que tanto preocupa al cristianismo moderno y tanto ocupa a la crítica histórica. Desde la redacción de las primeras epístolas paulinas y, con ellas, de la mayor parte de los escritos del Nuevo Testamento, puede decirse que el personaje histórico no volvió a preocupar al pensamiento cristiano hasta que, gracias a la Reforma y a su libre crítica de las Escrituras, el análisis científico de éstas le ha vuelto a hacer resurgir.

El Cristo del cual nos habla Hieroteo es lo que, en la lenta cristalización del dogma de la Santísima Trinidad, es considerado como la segunda hipóstasis divina, ocupando el lugar de la Inteligencia Divina de la trinidad plotiniana. Es la entidad antehistórica y metafísica de la cual ya San Pablo, en el cap. X de su primera epístola a lo Corintios, nos dice que era la roca espiritual que seguía a los israelitas en el desierto y de cuyas aguas ellos se abrevaban. Es aquél de quien el mismo apóstol dice, en la Epístola a los Filipenses, que "aun cuando existiera en forma de Dios, no se aferró a esa igualdad con Dios sino que se vació de ella, tomando forma de siervo, naciendo en semejanza de los hombres y, habiendo tomado forma humana, se humilló, siendo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz". Es la entidad a la cual la Epístola a los Colosenses llama "la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda la creación" y de quien dice la Epístola a los Hebreos que "siendo la refulgencia de la gloria de Dios, la exacta expresión de su substancia" fué el instrumento por medio del cual Dios hizo el universo. Es, en una palabra, el *Logos* al cual se refiere el Cuarto Evangelio, diciendo que "en el principio estaba con Dios y era divino" y que " todas las cosas por medio de él fueron hechas y sin él nada de lo que ha sido hecho hubiera existido".

Esa entidad cósmica y antehistórica que, en el Nuevo Testamento, ocupa el lugar y desempeña la misión que en el Antiguo (*Job.* XXVIII y *Proverbios* VIII) se atribuye a la Sabiduría Divina, se encarnó, según todos estos autores en la personalidad histórica de Jesús de Nazaret. "El Logos se hizo

carne y habitó entre nosotros'', dice el cuarto evangelista. Pero no es nunca el personaje histórico él que ocupa y preocupa el pensamiento de los Santos Padres, desde Justino e Ireneo hasta Gregorio de Nisa, pasando por Clemente de Alejandría y Orígenes. Deseosos de dar carta de naturaleza al Cristianismo dentro de la cultura helénica, es únicamente del Logos de quien hablan cuando nos hablan de Cristo.

Lo mismo hace Hieroteo. Hablándonos de una progresiva unión con el Cristo para alcanzar así la fusión en lo Absoluto, e identificado el Cristo con la segunda hipóstasis de la trinidad filoniana — plotiniana, lo Absoluto del cual nos habla es, naturalmente, el *Padre* de la teología cristiana, el *Uno* de la filosofía de Plotino y del cual el mismo Plotino nos dice que está más allá de todo concepto racional y, por lo tanto, es inexpresable.

Para alcanzar esta fusión con lo Absoluto, el hombre, según Hieroteo, debe empezar por darse cuenta del elemento divino que lleva en sí (la *mente activa* de Aristóteles y de Plotino, ''la luz que alumbra a todo hombre'', de la cual nos habla el Cuarto Evangelio). Pasando así por el segundo nacimiento, del cual el mismo Evangelio también nos habla, seguirá el camino de la cruz que Jesús señaló, el camino del sufrimiento y de la purificación que ha de conducirle hasta el ''bautismo de fuego'', que el mismo Cristo soportó en la cruz y, por medio de éste, hasta la unión con Dios. Entonces, aún en esta vida, el hombre alcanza la beatitud. En estado extático, oye sin escuchar palabras, entiende sin conocimiento. Alcanza la visión intuitiva, suprarracional, de la cual habla Plotino.

Las tres etapas rituales de los viejos misterios eleusinos: *purificación, iluminación* y *perfección,* a las cuales Clemente de Alejandría, transformándolas en estados psicológicos, había dado carta de naturaleza en la mística cristiana, reviven así en Hieroteo y pasarán luego a ser lugares comunes de todos los místicos ulteriores, hasta Santa Teresa, hasta San Juan de la Cruz.

En el Areopagita todo esto se sistematiza. Para él, igual que para Plotino y, luego, para Tomás de Aquino, ''Dios es el ser de todo lo que existe''; de consiguiente, hay en el hom-

bre como en todos los seres algo de divino y, apoyándose en ese fondo básico de su personalidad, en lo que la Primera Epístola de San Juan llama "la semilla divina", el hombre debe aspirar a unirse integralmente con la Divinidad. Según Dionisio, que trata de cristianizar el Neoplatonismo plotiniano, la misión del Cristo no es otra, precisamente, sino servir de puente entre la humanidad y la divinidad. "Cristo — dice llama a los hombres a la unión consigo para que tengamos comunión con Dios".

Esto, que puede parecer atrevido a nuestros tibios cristianos modernos, y que, por haber sido repetido por Eckhart en el siglo XIV, motivó la condenación pontificia del gran dominicano alemán, no era ni con mucho — dicho sea de paso — una doctrina nueva en el seno del Cristianismo.

Ya Ireneo, uno de los primeros pensadores cristianos, había dicho que "el Cristo se hizo igual a nosotros para que nosotros podamos ser iguales a él". Clemente de Alejandría que, a la zaga de Justino Mártir, veía una revelación del Logos tanto en la obra de los filósofos griegos como en la misión de los profetas hebreos, afirmaba que si bien el Verbo, existiendo en todos los tiempos, se hubiera ahora encarnado en la persona de Jesús. "*nace siempre de nuevo en el corazón de los santos*". Y, no temiendo insistir en esta nota de la *deificación*, que es el *leit-motiv* de casi todos los Santos Padres griegos, escribe sentencias como éstas:

"Aquel que se conoce a sí propio conoce a Dios y, conociendo a Dios, será hecho igual a Dios".

"El hombre perfecto es aquél en quien la vida divina se ha realizado de tal manera interiormente *que se ha vuelto una segunda naturaleza.*"

Orígenes, discípulo de Clemente y contemporáneo de Plotino, sostiene así mismo la inmanencia de Dios en el hombre. "Dios está en la humanidad como la sal en la mar, como el perfume en la flor". Y la historia de Cristo, tal como la relatan los Evangelios, no es sino la manifestación temporal de un proceso universal. El Logos, que se encarna en el Cristo, es el órgano creador que se revela en el hombre.

De igual manera, Metodio pensaba que el Cristo, el Logos inmanente, repite su vida en cada uno de los que creen

y siguen a Jesús. Atanasio afirmaba que "Dios se hizo hombre para que nosotros podamos ser divinos". Y Gregorio de Nisa, dentro de una tradición estrictamente paulina, enseñaba, igual que el autor de las Epístolas a los Corintios y a los Romanos, que el Cristo no es sino un principio cósmico que, encarnándose plenamente en Jesús, tiende a encarnarse en cada hombre y en todo el género humano, hasta que, como enseñaba el Apóstol de los Gentiles, siendo Cristo en todas las cosas y el Cristo en Dios, éste sea todo en todas las cosas. La cual — dicho sea también de paso — implica un proceso en el tiempo y, por lo tanto, es la negación de un estado de cosas eterno.

No es pues esencialmente novedoso el Areopagita cuando, siguiendo a Plotino, pero de acuerdo con pensadores cristianos como Ireneo. Justino y Clemente, anteriores al gran filósofo alejandrino, sostiene el ideal de la unificación con Dios por medio del Logos que se encarnó en el Cristo, pero que, según el Cuarto Evangelio, es "la luz que alumbra a todo hombre".

Tampoco lo es cuando, de acuerdo con Hieroteo, y con Plotino, insiste en que Dios en sí mismo, la Unidad inefable que se manifiesta por medio del *Nous* y del *Logos* plotinianos, está por encima del pensamiento y no cabe dentro de nuestras categorías racionales. "Dios — dice el Areopagita — es la unidad superior a todo lo que puede ser nombrado o conocido".

San Agustín, como buen neoplatónico, había dicho lo mismo. "Dios, según el obispo de Hipona, es superior a todo lo que podemos decir de El. Es mejor conocido por la ignorancia. Mejor adorado en silencio. Mejor descripto por negaciones".

Es esta la base de la llamada *vía negativa,* que tanta influencia tuvo sobre la mística cristiana ulterior y especialmente sobre la mística alemana. Para definir a Dios, piensa el Areopagita y había enseñado Plotino, sólo podemos contrastarlo con las criaturas. El *no es* lo que las cosas son. Está más allá de todas nuestras oposiciones mentales, de las últimas antinomias con las cuales choca nuestra mentalidad, más allá de nuestros conceptos. Para comprenderle, dice el Areo-

pagita tenemos que proceder 'como el escultor'' que va quitando material superfluo hasta que la estatua surge en toda su belleza.

Los mismos *nombres divinos,* sobre los cuales el Areopagita escribe un tratado, no son sino revelaciones *parciales* de la Divinidad. Decimos de él que es bueno, pero, en realidad, Dios, que es la Unidad Absoluta, está más allá del dualismo de *bondad* y *maldad*. Una cosa sólo es buena con relación a otra que no lo es. El concepto de bondad o maldad se aplican a las cosas relativas, pero no tiene aplicación a lo Absoluto.

Debemos renunciar a pensar lo Absoluto, enseña el Areopagita, como habían de enseñar más tarde Kant y Herbert Spencer. Pero, si no podemos conocer su esencia, podemos conocer sus manifestaciones ,en la progresiva y escalonada revelación de lo Uno en lo múltiple, en la *procesión creadora* de la cual nos hablara Plotino.

El Areopagita escribe su libro *De las Jerarquías Celestiales* para hablarnos de esta progresión. ''Dios — dice —brilla sobre las naturalezas inferiores a través de las superiores y, para decirlo en una palabra, es por el ministerio de las potencias más altas que El sale del fondo de su adorable obscuridad''.

Al llegar aquí, todas las complicaciones que desde Porfirio y Jamblico hasta Proclo, el neoplatonismo pagano, con sus tendencias teosóficas, se había complacido en agregar al sistema de Plotino, aparecen en el Areopagita con nombres que, desde Filón y los Gnósticos, se habían ido infiltrando en la teología cristiana, que pueden hallarse ya en el cap. I de la Epístola a los Efesios, cuya paternidad paulina la crítica moderna sospecha con justificados motivos.

Desde el Padre hasta el hombre, pasando por el Hijo y el Espíritu, hay una complicadísima jerarquía de seres celestiales: serafines, querubines, tronos, dominios, virtudes, potestades, principados, arcángeles y ángeles. ¡Toda la abacadabrante imaginación de los últimos escritos escatológicos del judaísmo — tales como, por ejemplo, la *Ascención de Isaías,* que tanta influencia parece haber tenido en la redacción de la Epístola de los Filipenses — revive en los escritos del Areo-

pagita, para pasar luego íntegramente a la teología de Tomás de Aquino!

Sin embargo, antes de que se codificara en ésta, fué por medio del monje irlandés Juan Escoto Erigena, que vivió en el siglo IX, como la cultura occidental se familiarizó con el pensamiento del Areopagita, recibiendo de él gérmenes que, en una forma u otra, nunca más dejaron de fructificar.

Los tiempos de Carlos Magno y de su nieto Carlos el Calvo, en cuya corte actuó el Erigena, se distinguen por una acentuada influencia bizantina que representa, para el occidente, un repunte de la civilización en medio de las tinieblas de la más espantosa barbarie. Carlos Magno sostuvo relaciones diplomáticas estrechas y amistosas con la emperatriz Irene y recibió de Bizancio no sólo el aporte de muchos arquitectos y artistas que dejaron su inconfundible huella en todos los edificios de aquella época, sino muchos sabios bizantinos que momentáneamente renovaron la cultura occidental. Con éstos vinieron los escritos del Areopagita que el Erigena tradujo al latín por encargo del monarca a quien servía, así como los comentarios que otro monje oriental: Máximo el Confesor, discípulo de Gregorio de Nisa y del Areopagita, había escrito sobre las obras de éste.

Juan Escoto hizo algo más que traducir los escritos de Dionisio. Inspirándose en ellos, redactó en griego una obra Περὶ φύσεως μερισμοῦ traducida al latín con el título *De Divisione Naturae*, mediante la cual el cristianismo occidental se familiarizará, de allí en adelante, con la metafísica de Plotino.

Fiel en todo a la tradición platónica, este libro de Juan Escoto está escrito en forma de un diálogo entre un maestro y su discípulo. Dios es, para el Erigena, el *alfa* y el *omega* de toda la creación o, dicho en otros términos, la creación no es otra cosa sino un movimiento que Dios desciende y a Dios asciende en un proceso eterno. Al hablar de la *naturaleza*, el monje irlandés, como luego Espinoza, se refiere a la totalidad de la existencia y, por lo tanto, a la Divinidad misma que es la esencia de toda existencia. Dios no es anterior al universo sino que el universo es, más bien, una *procesión divina*, algo que Dios saca de sí mismo y por medio de lo cual se manifiesta. La misma Divi-

nidad no es sino la esencia de este *movimiento* en el cual el universo consiste, pues según el Erigena la palabra griega θεός o Dios, significa lo mismo que el verbo θέω fluír, correr.

En ese movimiento, Juan Escoto distingue cuatro etapas, que son otras tantas de las divisiones que él observa en la naturaleza. La primera, el *alfa* de toda la creación, es *aquello que no es creado pero crea.* La segunda: *lo que es creado y crea,* es la Inteligencia Creadora por medio de la cual Dios se sale de sí mismo y se manifiesta. La tercera: *lo que es creado pero no crea,* es el universo material, expresión de la Inteligencia Divina y tendiendo siempre hacia su origen en un eterno anhelo de superación. La última, por fin: *lo que no es creado ni crea,* es la meta final de todo el proceso universal; es el movimiento cósmico reintegrándose en su origen; es la inefable Unidad en la cual toda la multiplicidad se reabsorbe; es Dios considerado como el *omega* de toda la creación.

La filiación plotiniana de este sistema es por demás patente. La fuente original de toda existencia, aquello a lo cual Juan Escoto llama: *lo que no es creado pero crea,* está por encima de todos nuestros conceptos puesto que está por encima de todas nuestras distinciones. Origen de la existencia, está más allá de nuestros conceptos de Existencia y No-Existencia, de igual manera que de nuestras oposiciones entre Bondad y Maldad. Frente a ese misterio tremendo de lo Absoluto, nuestras mentes, hechas para pensar lo relativo, sólo pueden confesar su ignorancia.

Como más tarde había de cantar nuestro San Juan de la Cruz, acerca de la eterna y escondida fuente que siempre mana y corre, lo único que podemos decir es

"Su origen no lo sé, pues no lo tiene
mas sé que todo origen de ella viene."

Considerado en su Unidad, anterior a toda multiplicidad, *lo que no es creado pero crea,* carece de todo atributo. Los atributos divinos surgen, enseña el Erigena, cuando Dios "se sale de sí mismo", de su unidad inefable, y, con la Inteligencia Divina, con el Logos creador, surge el mundo que Platón había llamado de las *ideas;* el mundo espiritual de los propósitos o

tipos eternos; la multiplicidad de los gérmenes divinos de los fenómenos materiales.

Es esta la segunda división de la naturaleza: *lo que es creado y crea.* No se puede decir que tenga un principio, como, según el Erigena, el mismo universo material, expresión eterna de su eterno creador, tampoco lo tiene. El Erigena, igual que Plotino, considera las cosas *sub specie aeternitatis* y nos está hablando de un proceso lógico pero no cronológico, de algo que ocurre *siempre* en el seno de la eternidad y a lo cual, de consiguiente, no son aplicables nuestros conceptos de tiempo. Pero, de cualquier manera, *lo que es creado y crea,* como había enseñado Plotino y sostenido el Arrianismo, pertenece ya al mundo de las criaturas. Aun cuando sea ''la imagen del Dios invisible'', como dice, en el Nuevo Testamento, la Epístola a los Colosenses, es *''el primogénito de toda la creación'',* como se enseña en el mismo documento — bien o mal atribuído a Pablo de Tarso.

Este pensamiento divino, eterno pero creado y, a su vez, creador de todas las cosas es, pues, lo que el mismo credo redactado por el Primer Concilio de Nicea, que condenó a Arrio, llama ''el Hijo unigénito *nacido* del Padre antes de todos los siglos''. Es la segunda hipóstasis de la Divinidad, según el dogma trinitario — por más que el Erigena tenga buen cuidado de decirnos que no debemos aferrarnos demasiado a esos *nombres relativos* que, al designar a cada una de las ''personas'' de la Santísima Trinidad no expresan, en el mejor de los casos, sino nuestra manera de encarar el proceso divino. (1)

Dios, escribe Juan Escoto, no conoce las cosas porque ellas existen sino que las cosas existen porque Dios las conoce, o piensa. El pensamiento divino es *lo que es creado y crea* y su manifestación, su obra, es el mundo material: *lo que es creado pero no crea,* la tercera división de la naturaleza que, por más que sea incapaz de proyectar nada fuera de sí misma, está, en cambio, dotada de una *entelequia,* como había dicho Aristóteles, de un anhelo de superación que, imprimiéndole un movimiento ascensional, reintegra eternamente en Dios todo lo que de Dios brota eternamente. Y Dios, por fin, siendo así todo en todas las cosas, es el término final de todo el proceso; lo

(1) Como una cosa puede ser creada, o nacida, y, al mismo tiempo ser eterna no lo explican, naturalmente, ni el Erigena ni el Credo Niceno.

que, considerado como meta y no como origen, es la cuarta y última etapa del devenir cósmico: *lo que no es creado ni crea.*

Tendiendo todas las cosas a reintegrarse en Dios, el hombre, rey de la creación terrena, punto de coincidencia de dos planos de la realidad, espiritual y material, ángel y bestia como luego había de decir Pascal, no puede tener otro objeto más alto para su vida que alcanzar este ideal de la reintegración en la Divinidad.

Es este, por lo tanto, el ideal que Juan Escoto propone a la religiosidad humana, siguiendo el camino que habían trazado todos los místicos, cristianos o paganos, que vivieron y escribieron antes de él, la senda que habían de pisar todos los místicos, cristianos o mahometanos, que después de él vivieron. Es ese el ideal que enardece el alma de Al Ghazzali, Attar, Sadi, Jalalud Din Rumi, Hafiz y Jami, entre los sufíes de la Persia, igual que la de Bernardo de Claraval, Ricardo y Hugo, abades de San Víctor; el alma de San Francisco, San Buenaventura, de Jacopone da Todi y del Dante, mientras no llegaba el turno de los místicos alemanes y españoles que vinieron después.

b) Eckhart y la mística alemana.

"Como una gota de agua se difunde en un jarro de vino, tomando su gusto y su color, y como un hierro fundido se hace semejante al fuego y pierde su forma, y como el aire transfundido con la luz del sol es transformado en esa misma luz, de tal manera que no parece iluminado sino la luz misma, así, en los santos, cada afecto humano tiene, de un modo inefable, que ser fundido y transformado en la voluntad de Dios. ¿Cómo podría Dios ser todo en todas las cosas si en el hombre quedara algo de hombre? Una cierta substancia tendrá que quedar, pero en otra forma, otra gloria, otro poder."

Así escribe, en el siglo XII, el gran abad de Claraval, San Bernardo, resumiendo la tradición helénico-cristiana a la cual dejamos hecha referencia.

Naturalmente, la religión de la inmensa mayoría de los contemporáneos de San Bernardo, igual que, tres siglos antes, la de los contemporáneos de Juan Escoto, no se inspiraba en tales ideales. Entonces, como ahora, la religión de los más era, y sigue siendo todavía, la expresada en la vieja plegaria de

Jacob, consignada en el cap. XXVII del Génesis, "si estuviere Dios conmigo y me guardare en esta jornada, dándome pan que comer y ropa que vestir, entonces Jehová será mi Dios". En las cosas más fundamentales es precisamente en lo que la generalidad humana progresa menos y no es tan sólo hablando de política que tiene razón el sociólogo Ward cuando dice que el mayor número está todavía en la edad de piedra.

El Erigena, sin embargo, viendo en el curso de la Historia una revelación progresiva, había profetizado que, después del antiguo sacerdocio del Viejo Testamento y él del Nuevo, que le había substituído, vendría el Reinado del Espíritu Santo y con él un nuevo sacerdocio, enteramente espiritual. Entonces cada hombre sería su propio sacerdote y, bajo la inspiración directa de Dios, *de la luz interior que alumbra a todo hombre*, cada ser humano se esforzaría por alcanzar la mística meta que él señalaba al esfuerzo espiritual de la humanidad.

Esa esperanza y tal ideal fueron prohijados por Amalrico de Bena, o Amaury de Chartres, a quien la Universidad de París, primero, y el papa Inocencio III después, condenaron por exponer las doctrinas de Juna Escoto, cuyas obras el papa Honorio III condenaba también, veinte años después.

Como ocurre siempre con las ideas nobles, a las cuales no hay anatemas espirituales ni armas materiales que puedan matar, las doctrinas que Amalrico resucitaba después de tres siglos de haber sido expuestas por el monje irlandés, propagáronse rápidamente cuando hallaron un ambiente preparado para recibirlas. El mundo occidental del siglo IX no había entendido a Escoto Erigena que, de adehala, se daba el lujo de escribir en griego entre gentes que ya a duras penas comprendían el latín, pero el siglo XIII, que asistió al pleno florecimiento de la Escolástica, no sólo las comprendió sino que, en gran parte, se entusiasmó con ellas.

Amalrico de Bena fué condenado en el año 1205 y murió poco después. Pero sus ideas, prohijadas por David de Dinant, contemporáneo de Alberto Magno, maestro de Tomás de Aquino, dan lugar a la formación de un vasto movimiento místico que rápida y profusamente se propaga por el norte de Francia, Países Bajos y Alemania, originando un ambiente de in-

tensas preocupaciones espirituales que expresándose ortodoxa o heterodoxamente, según los casos, se manifiestan de las más diversas maneras.

Los discípulos de Amalrico de Bena son los *Hermanos del Libre Espíritu,* pero éstos aparecen muy a menudo confundidos, o confundiéndose, con los *Valdenses* de la Provenza, a quienes Domingo de Guzmán combatió y la cruzada de Simón de Monfort poco menos que exterminó o adoptando en Flandres, con el nombre de *begardos,* el hábito y regla de vida que Albert le Bégue había establecido, en Lieja, para numerosas comunidades de mujeres, llamadas *beguinas* a causa del apodo de su fundador.

Todos esos grupos, o movimientos, tienen características comunes: prescinden de la mediación sacerdotal y creen en la inspiración individual. Algunos están saturados de hondas preocupaciones metafísicas y se desarrollan entre las gentes de mayor cultura. Los discípulos de Amalrico de Bena hállanse en este caso. Otros son más populares y, por lo tanto, menos metafísicos. Tales eran, por lo general, los *Valdenses* y los *Begardos.* Pero, en una forma u otra, todos creen (como escribía Joaquín de Floris y, con Gerardo de San Donnino, predicaban los izquierdistas del movimiento iniciado por San Francisco de Asís, llamados Franciscanos Espirituales, o *Fraticelli*) que el Reinado del Espíritu Santo había llegado y la misión de la Iglesia Católica concluído.

Es en este ambiente agitado por intensas inquietudes de orden espiritual que surge en el sur de Alemania, actuando enérgicamente a fines del siglo XIII y principios del XIV, la formidable figura de Eckhart. Tras él vienen luego, como una estela luminosa, los *Amigos de Dios,* con Tauler, Suso, Enrique de Nordlinguen, Nicolás de Basilea, Rulman Merswin y las monjas Margarita y Cristina Ebner. Luego aparece Juan de Ruysbroeck prolongando en Flandres el movimiento de los *Gottesfreunde* y dando nacimiento, gracias a Gerardo Groot, a los *Hermanos de la Vida Común* en cuyas filas militan Tomás de Kempis e, iniciando ya el Renacimiento, el famoso neoplatónico y cardenal Nicolás de Cusa.

Después de haber estudiado en Colonia y en París, Eckhart pasó su vida predicando en Estrasburgo y en Colonia.

Tal fué su vida exterior, la vida de un fraile del siglo XIV que pertenecía a la *Orden de Predicadores* que Domingo de Guzmán había fundado en el siglo anterior y cuyo renombre Alberto Magno y Tomás de Aquino habían enaltecido. Empero la verdadera vida de Eckhart, su vida intelectual y su vida espiritual, no transcurre en Francia y Alemania sino en los insondables abismos de lo Absoluto, que él trató de sondar con ejemplar audacia y de los cuales no hizo sino hablar, en alemán y en el lenguaje más popular posible, a las muchedumbres atónitas que se congregaban para oirle discurrir acerca de la Divinidad Indiferenciada, de la procesión divina, de la manifestación de la Divinidad en Dios, y de la necesidad de que el alma humana retorne a su hogar, a Dios, su punto de partida.

"Este es el Maestro Eckhart a quien Dios no ha ocultado nada", decían las gentes del pueblo cuando le veían pasar, calada la capucha, por las calles de Estrasburgo y de Colonia, camino de la catedral en la cual millares de oyentes se reunían para escucharle. Y, si es una maravilla ver, en los textos que nos quedaron de sus sermones, la familiaridad con que Eckhart trata los más abstrusos problemas metafísicos, la maravilla de las maravillas consiste en que las muchedumbres alemanas del siglo XIV pudieran seguir esos discursos que, hoy día, la inmensa mayoría de las gentes que se dicen cultas no serían capaces de leer.

Cierto es que Eckhart, como luego Lutero, no teme incurrir en la chabacanería con tal de ponerse, en el lenguaje ya que no en el pensamiento, a la altura de sus oyentes, para así poder elevar sus mentes hasta las alturas en las cuales volaba su espíritu. Para veces es rudo y grosero como luego lo fué Lutero. "Hay entre nosotros — dice en uno de sus sermones — muchos maestros que, después de haber usado la Biblia durante más de treinta años, la entienden tanto como una vaca o un caballo la entenderían". No teme las paradojas y, hablando de la unión del alma con Dios, dice tales cosas que sus sorprendidos oyentes van después y cuentan que el Maestro Eckhart había dicho, desde el púlpito, que "su dedo meñique había creado el universo".

Pero, bajo esta forma ruda, su espíritu vuela tan alto co-

mo el de Plotino y, dando el primer impulso a la innata tendencia filosófica del pueblo alemán, el único pueblo moderno que comparte con la antigua Grecia y la viejísima India el honor de una real vocación metafísica, prenuncia la obra de Kant y de Hegel, de Fichte, de Schelling y de Keyserling.

Las gentes hablan de Dios como "quien habla de un compadre o de un compinche". La palabra Dios sirve para explicar todo y las gentes se imaginan que esa misma palabra no necesita de explicación. "Dios lo hizo" o "Dios lo quiso" son son frases cómodas para ahorrarse el trabajo de pensar. Eckhart, con santa indignación y honestidad intelectual, quiere sacar a las gentes de su inercia, quiere obligarlas a pensar. E igual que Kant cuando, analizando el principio de causalidad, demuestra que decir "la causa de todas las causas" es lo mismo que decir "un palo de hierro", pues lógicamente toda causa es, a su vez, efecto de una causa anterior, que requiere una explicación, Eckhart se encara con sus mismos colegas los escolásticos y trata de hacerles comprender que, cuando hablan de un Ser infinito y absoluto, están hablando de algo que trasciende nuestras categorías mentales y que los conceptos de "infinito" y "absoluto" son abstracciones vacías de todo contenido intelectual.

La existencia, repite a cada momento Eckhart, surge de la oculta obscuridad de lo desconocido. El Dios *personal* de la experiencia religiosa, el Dios con el cual el alma entra en contacto, el Dios cuya inspiración siente el alma humana, no es eso, porque eso no tiene nombre ni puede ser definido. "Cállate y no hables, dice en uno de sus dircursos, porque todo lo que pretendas decir es falso e irreverente. Si dices de Dios que es bueno, no dices la verdad, porque lo que es bueno puede volverse mejor y lo que es mejor puede hacerse mejor todavía. Ahora bien: todas estas distinciones no pueden aplicarse a Dios porque Dios está por encima de ellas".

El origen de toda existencia es "una absoluta, pura y clara unidad", que no puede ser definida. Es la Nada, dice Eckhart, queriendo significar que es nada en particular, por lo mismo que es el Todo. Es "la Nada sin nombre", es "el Reposo Inmoble". Si queremos llamarle de alguna manera, llamémosle la Divinidad (*Gottheit*) pero distinguiéndola cla-

ramente de Dios (*Gott*), porque Dios, el Dios personal de nuestra experiencia religiosa, es ya una revelación de lo divino, de lo que Eckhart llama "la Divinidad desnuda".

Esta distinción, como luego veremos, había de tener una extraordinaria importancia en la filosofía alemana. La vamos a encontrar en Boehme. La hallaremos en Scheling y en Weisse. La raíz de toda existencia es una aspiración. Es un deseo ciego, indomable, que nunca se detiene, que nunca se satisface. Es lo que Schopenhauer y Nietzsche, haciendo de ello la base de sus respectivas filosofías, llamaran la *Voluntad;* pero "voluntad" en el sentido de la palabra griega θέλημα lo que en español decimos *gana,* no en el sentido de la palabra βουλήσις que es la facultad de reflexionar y decidir.

La Divinidad es la fuerza, la energía, lo arracional. Dios es la racionalización de la Divinidad. Es la Divinidad volviéndose consciente, tomando conocimiento de sí misma. Es, como dirá Schopenhauer, lo divino volviéndose espectador de su propia acción, transformando esta *acción* en *representación.*

Según Eckhart, cuando Dios surge, la Divinidad se vuelve un objeto de conocimiento para sí propia. Lo divino es lo que se revela en Dios o, dicho en otros términos, Dios es lo divino expresándose en forma personal. La Divinidad es el padre. Dios es el hijo. Es la Unidad inefable bidividiéndose en sujeto y objeto, como ya había explicado Plotino especulando acerca de las relaciones del *Nous* con el *Uno.*

Para usar términos que luego Espinoza empleó: la Divinidad es la naturaleza innaturada, el *Brahman-Ananda* de los Upanisads; Dios es la naturaleza naturante; el mundo visible es la naturaleza naturada.

La Divinidad es la unidad substancial de todas las cosas, la homogeneidad pristina. Dios es el origen de la multiplicidad actual. Hablando del Uno, Plotino había enseñado que es estático; el *Nous,* en cambio, según el gran pensador alejandrino, es estático en cuanto refleja la unidad y kinetico en cuanto origina la multiplicidad. Eckhart dice casi la misma cosa: Dios obra, la Divinidad está quieta.

Volviendo a los orígenes platónicos de la teología cristiana, que los autores de las Epístolas a los Colosenses y a los Hebreos bebieron en Filón y que el Cuarto Evangelio expone

tan claramente en su preámbulo, Eckhart nos dice que Dios es la *palabra articulada,* lo que Filón había llamado el Logos Proferido. Es el Hijo eternamente engendrado que resume en sí todo el pensamiento divino. Es la Fuerza que se vuelve Pensamiento o, como dirá luego Schopenhauer, la Voluntad que se duplica en Representación.

Este pensamiento, proyectado en el tiempo y en el espacio, es el mundo de los fenómenos, el mundo de las criaturas. Dios piensa y el mundo existe, enseña Eckhart a la zaga del Erigena. Y, como Dios es eterno, la creación es también un acto eterno y el universo es la eterna manifestación de Dios. Las palabras "en el principio", empleadas en el Génesis, hablando de la creación del mundo, o en el Cuarto Evangelio, hablando de la eterna existencia del Logos con la Divinidad, deben ser interpretadas en la misma forma. En ambos casos se trata de un proceso lógico, no cronológico.

Tiempo y espacio, por otra parte, no son sino nuestra manera de ver las cosas, enseña Eckhart anticipándose a Kant, que había de sostener que tiempo y espacio son conceptos *a priori,* formas mismas de nuestra sensibilidad, pero siguiendo, en realidad, una tradición que se remonta hasta Plotino quien, después de decirnos que en la Inteligencia Divina, eterna e infinita, el tiempo y el espacio no existen, nos enseña que el mundo sensible es *nuestra* manera de ver el mundo de las ideas, de las substancias inteligibles o tipos eternos.

"Dios, dice Eckhart, crea el mundo y todas las cosas en un *ahora* siempre actual". No hay sucesión en el tiempo. La procesión divina es un proceso eterno. "En la Divinidad, agrega, no hay tampoco multiplicidad puesto que es una, pero en el tiempo y en el espacio hay divisiones y partes". Así, las cosas ofrecen dos aspectos o pueden ser consideradas desde dos perspectivas. En Dios, el mundo es una eterna unidad; considerado, empero, del punto de vista humano, no es unidad sino diferenciación y se nos presenta sucesivo y múltiple.

Esto, según Eckhart, como ya según los viejos pensadores de la India, es debido a nuestros sentidos, precarios, que nos dan imágenes parciales y no totales. El mundo es un reflejo de la eterna unidad y, por lo tanto, uno como la cosa que refleja. La imagen del espejo es una de las más favoritas en

los escritos de Eckhart. Pero nosotros no podemos ver esa unidad porque sólo vemos, oímos y palpamos parcialmente. Viviendo en el mundo real, vivimos, en realidad, en el mundo de las imágenes que nos dan nuestros sentidos, como ya había dicho Platón y volverá a enseñar Kant, y ese mundo fantasmagórico de la mutabilidad es la causa de nuestra intranquilidad, de nuestra falta de reposo.

Alcanzar la quietud absoluta que caracteriza a la Divinidad, "la paz de Dios que excede toda comprensión" como había dicho San Pablo en su carta a los Filipenses, será pues para Eckhart, como ya lo había sido para el Indoísmo, el ideal supremo. El *Nirvana* búdico tendrá que ser siempre la última palabra de todos estos sistemas, que, en definitiva, niegan realidad al *tiempo,* concibiendo el devenir universal como un proceso eterno que de la Divinidad sale y a la Divinidad vuelve, sin progreso posible.

Para conseguir este ideal, el hombre no necesita sino una cosa: adentrarse, volverse del mundo exterior hacia su ser interior. "En ninguna parte hallarás un refugio más seguro que en tu propia alma", había dicho Marco Aurelio. El gran dominicano alemán, que posiblemente nunca leyó al emperador estoico, dice lo mismo.

En el alma humana, según Eckhart y todos los místicos anteriores cuya tradición continúa, hay algo inmortal y puro, algo sencillo y divino. Es el νοῦς Ποητικός de Aristóteles, el *intellectus agens* de los escolásticos, que Tomás de Aquino tan bien distingue del *intellectus principiorum,* que es la *mente pasiva, o* νοῦς Παθητικός de Aristóteles y de Plotino.

A este principio divino en el hombre, Eckhart le llama "la chispa", *fünklein,* traduciendo al alemán la curiosa palabra συντήρησις que, desde Gregorio de Nisa, tan gran papel representa en todos los tratados místicos de la Edad Media. Gracias a ella, cuando el alma vuelve a sí misma, cuando el hombre se introverte, halla a Dios en sí y no necesita salirse de sí propio, ser arrebatado hasta el quinto cielo, para encontrarse con Dios.

Dios y el alma, según Eckhart, son esencialmente la misma cosa, pero cuando el alma anda extravertida no se da cuenta de sus raíces en la Divinidad. Es la misma doctrina que

ya había enseñado Plotino. "Dios, dice el autor de las *Enéadas,* no está fuera de ningún ser, al contrario: está presente en todos los seres, pero éstos pueden ignorarlo porque andan fugitivos y errantes fuera de El o, más bien, fuera de ellos mismos. Si un hijo está furioso y fuera de sí, no reconocerá a su padre, pero aquél que haya aprendido a conocer a sí mismo conocerá también de dónde procede".

Esta *vuelta* del hombre sobre sí mismo, del exterior al interior, es la *conversión* en el más exacto y etimológico sentido de la palabra. Es la experiencia capital a la cual ya alude el evangelista Lucas en ese delicioso relato que es la parábola del hijo pródigo, cuyo punto culminante está en las palabras: "*volviendo en sí,* dijo: me levantaré e iré a mi padre".

Sólo hay una forma de operar esta *mutación de frente* — que tal es, originalmente, el significado de la palabra *conversión* en el lenguaje técnico militar. Para volver a Dios, dice Eckhart, sólo hay un camino: el de la renuncia, el de la pobréza de espíritu, o espíritu de pobreza. Sólo a base de una abnegación absoluta se puede conseguir la suprema experiencia de la unión con Dios. Como escribirá dos siglos y medio más tarde San Juan de la Cruz, el más profundo de los místicos españoles: "para venir a gustarlo todo, no quieras tener gusto en nada; para venir a saberlo todo, no quieras saber algo en nada; para venir a serlo todo, no quieras ser algo en nada; cuando reparas en algo dejas de arrojarte al Todo".

Para unirse con Dios, el hombre debe renunciar totalmente a su voluntad. El *principium individuationis* es para Eckhart, como lo había de ser luego para Schopenhauer como lo fué antes para el Budismo, la esencia misma de la tragedia de la vida. *El pecado es el egoísmo* dice el gran dominicano alemán. El pecado reside en la voluntad no en la carne, como parece decir San Pablo, y, de consiguiente, como luego había de decir Kant, de quien Eckhart aparece una vez más como el precursor, la única cosa buena que hay en el mundo es un hombre dotado de buena voluntad.

El pecado consiste en tener una voluntad contraria, o distinta, en la de Dios. El pecado mata el alma separándola de Dios. De consiguiente, enseña Eckhart, renunciando a su voluntad, el hombre se une paulatinamente con Dios hasta no

tener más voluntad que la voluntad divina o, como había de decir poco después uno de los discípulos de Eckhart, el desconocido caballero de la Orden Teutónica que escribió ese admirable pequeño tratado de mística que es la *Theología Germánica,* "hasta llegar a ser para Dios lo que para mí es mi mano derecha", un instrumento de Dios en la Tierra.

Algunos de los discípulos de Amalrico de Bena, los *Hermanos del Libre Espíritu* a los cuales antes me referí, parece que sostenían la tesis de que esta identificación absoluta con la voluntad divina era posible alcanzarla aún en esta vida, de tal manera que, llegado, por las sucesivas etapas de la *purificación* y de la *iluminación* hasta el estado de *unión,* el hombre ya no podía pecar y era libre de hacer lo que quisiera porque, cualesquiera que fueran sus acciones, siendo inspiradas por Dios, no podían ser pecaminosas.

Parece, así mismo, si hemos de dar crédito a sus detractores, que tales teorías condujeron a muchos de los *Hermanos del Libre Espíritu,* de un ascetismo excesivo a un libertinismo desenfrenado. Eckhart teme esas consecuencias y ataca tales doctrinas. No hay libertad mientras exista la posibilidad de pecar y el hombre, según él, está sujeto a tal posibilidad mientras vive, aún cuando paulatinamente se aleje más y más del pecado, identificando su voluntad con la voluntad de Dios.

De cualquier manera, el camino de la santidad o, lo que equivale a lo mismo, de la *deificación,* es así, según Eckhart, un proceso enteramente espiritual. En esto están de acuerdo el gran predicador de Estrasburgo y aquellos a quienes combatía, pero cuya influencia no podía evitar. Formas, ritos y ceremonias, que los *Hermanos del Libre Espíritu* despreciaban, tienen sin duda, para el dominicano alemán, un valor positivo, pero ese valor es puramente subjetivo, según se deduce de la defensa que de ellos hace. Los sacramentos son símbolos y operan como tales: sobre la imaginación, sobre el sentimiento, como hacen todos los símbolos.

La santidad es una progresión psicológica, no un resultado que se consiga mágicamente por medio de los sacramentos que la Iglesia preconiza y administra. Si la experiencia nos dice que la práctica de ellos ha contribuído a formar grandes santos, la misma experiencia nos enseña que la misma prác-

tica nunca ha conseguido sacar de su nulidad o, cuando menos, de su mediocridad. a millones de seres que se confesaron y comulgaron tan a menudo, o más, que los grandes santos. Los sacramentos no son remedios que operan por sí mismos, como los productos que se venden en las farmacias. Y, dijéranlo o no, todos los grandes místicos se dieron cuenta de que la puerta del cielo está en el hombre mismo y la llave también. Ni San Pedro ni ningún otro ser humano más que uno mismo, tiene, por delegación o en cualquier otra forma, el poder de abrir y cerrar la puerta de lo que Santa Teresa llama tan gráficamente *El Castillo Interior*.

Este proceso espiritual, esta progresión psicológica, es una ascensión, o una sumersión — pues toda imagen espacial tiene un valor puramente simbólico en estas materias — que ha de conducir el alma hasta la experiencia inmediata de Dios. Esta experiencia, sin embargo, no hay que confundirla con un conocimiento puramente intelectual. Un teólogo o un filósofo no es necesariamente un santo y, en su reacción contra la Escolástica, todos los místicos de la época, desde San Buenaventura hasta Tomás de Kempis, insisten mucho en que un hombre puede discurrir muy doctamente sobre los misterios de la Santísima Trinidad, pero que si no tuviere caridad, si no tuviere amor, de nada le vale.

Esta experiencia inmediata de Dios está por encima de todo conocimiento, es algo inefable. Es *como* la unión del amante con el amado, para usar una imagen, pero nada más que una imagen, que, desde que Platón escribió *El Banquete* y el *Fedro*, entró en el lenguaje de todos los místicos occidentales. Plotino la usa muy a menudo; los poetas sufíes en la Persia, extremando el simbolismo erótico, lo usan excesivamente; el Kempis escribe alrededor de ella sus más hermosos capítulos y Teresa de Jesús, excusándose a cada momento de tener que emplear imágenes tan groseras, habla, así mismo, a cada instante, de este matrimonio espiritual.

Naturalmente, como observa sagazmente en nuestros días el filósofo alemán Max Scheler en su obra sobre *La naturaleza y formas de la simpatía*, así como, por estrecha que sea la unión de los que se aman, sus respectivas personalidades subsisten. en la unión del alma con Dios. la personalidad huma-

na no se esfuma ni se pierde. "Una cierta substancia tendrá que quedar, pero en otra forma, otra gloria, otro poder", dice San Bernardo rematando las palabras que citábamos al principio de este acápite. El mismo Escoto Erigena, al hablarnos de la reintegración en *lo que no es creado ni crea,* asegura que la personalidad no se pierde totalmente. En este sentido, los místicos cristianos simpre se han distinguido de los asiáticos y Eckhart, que es un místico cristiano, dice que, por mucho que se sumerja en el abismo de la Divinidad, como ese abismo no tiene fondo, el alma nunca pierde totalmente la conciencia de su personalidad.

El simil que Eckhart emplea para expresar esta unión perfecta y en la cual, sin embargo, subsiste algo de la personalidad humana, está sacada de la transubstanciación eucarística, operación mágica en la cual, naturalmente, el gran dominicano creía. Entre las proposiciones consideradas heréticas, sacadas de los escritos de Eckhart, que el papa Juan XXII condenó en 1329, después de la muerte del gran predicador, figura, en efecto, la afirmación que Eckhart habría hecho de que "el hombre puede llegar a unirse con Dios y transformarse de tal manera que llegue a perder su propio ser y su conciencia personal, transformándose totalmente en Dios a la manera que el pan se convierte en el cuerpo de Cristo en el sacramento de la eucaristía". Lo que equivale a decir que, así como dicho pan, que se supone transformado en el cuerpo de Cristo, no pierde por eso sus apariencias de pan: color, forma y sabor, según se ven obligados a admitir los más ortodoxos defensores del dogma de la transubstanciación, el alma humana no pierde su substancia al divinizarse, aún cuando adquiera "otra gloria y otro poder", como decía el santo abad de Claraval.

De este proceso espiritual de paulatina identificación con Dios, el modelo y dechado, el paradigma, es el Cristo a quien Eckhart, retomando un pensamiento que San Pablo había expuesto en la Primera Epístola a los Corintios (1) y que luego el mismo Eckhart legó a Kant, considera como el *hombre ideal,* el representante de la humanidad, el hombre según los desig-

(1) Cap. X vers. 4 y cap. XVI vrs. 45 a 49.

nios divinos o, para emplear el lenguaje del Platonismo, la encarnación de la *idea* divina de la humanidad.

Con un tono que tiene un timbre muy moderno, que, en cierto modo hace de Eckhart un precursor de las tendencias actuales del protestantismo liberal alemán, el predicador del siglo XIV enseña que cuando un hombre asciende hasta el plano ideal al cual se elevó Jesús, que hizo del Nazareno el Cristo, ese hombre se une con el Cristo y *así* con Dios.

Como tantas de las afirmaciones de Eckhart, esta puede parecer escandalosa por lo novedosa. No es, sin embargo, sino la misma doctrina enseñada ya en Hebreos cuando dice: "aunque era Hijo, aprendió la obediencia por las cosas que padeció y, *habiendo sido hecho perfecto* vino a ser autor de eterna salvación para todos los que le obedecen".

Por eso, al proceso mediante el cual el alma se liberta de los sentidos que la tienen atada al mundo exterior y de la voluntad egoísta que la tiene apartada de la voluntad divina, y así se levanta hasta una experiencia inmediata a Dios, Eckhart lo llama, reiteradas veces, "*la encarnación del Hijo en mí*". Y ese desconocido discípulo de Eckhart que es el autor de la *Theología Germánica*, siguiendo las huellas del maestro, enseña que si, para remediar el pecado de Adán, cuya falta consistió en tener una voluntad propia, distinta de la divina, Dios tomó la naturaleza humana y se hizo hombre a fin de que el hombre sea divino, "para que mi propio pecado sea remediado, *es necesario que Dios también se haga hombre en mí*... porque aún que Dios tomara en sí a todos los hombres que hay o ha habido en el mundo, y fuera hecho hombre en ellos y ellos fueran hechos divinos, y esto no ocurriera en mí, mi caída y mi pérdida no serán remediadas hasta que esto también ocurra en mí".

Igual que para San Pablo, "alcanzar la plena estatura del Cristo" era para los místicos alemanes el objeto supremo de la vida religiosa. No es casual que el último de ellos, Tomás de Kempis, ponga el título "*De la Imitación de Cristo*" a su obra famosa (ya sea él su autor o meramente su recopilador) y que ésta se inicie diciendo que "*Jesucristo* nos exhorta a *imitar su conducta* y *su vida*, si queremos ser verdaderamente iluminados y libertados de toda ceguera de corazón".

Como prenuncio de la Reforma, desde Eckhart en adelante, el Cristo metafísico va insensiblemente cediendo el paso al Cristo histórico. Aún se habla y especula mucho acerca del *Logos*, de la segunda hipóstasis de la Santísima Trinidad, pero se va hablando más y más de Jesús, en quien el Logos se hizo carne. *Su vida y su conducta* nos son presentadas como modelo del proceso de santificación al cual el Cristo nos llama diciendo: "sed pues vosotros perfectos como vuestro Padre Celestial es perfecto". ¿Tendrá algo de extraño que el Cristianismo moderno, siguiendo en esa orientación (cuyo germen se halla ya en la Epístola a los Hebreos), ponga el acento no sobre la especulación metafísica sino sobre el análisis psicológico y, al abordar el problema histórico de por qué los diversos autores de los escritos del Nuevo Testamento llegaron a ver en Jesús la plena encarnación del Logos, considere preferentemente *su vida y su conducta* para explicar el proceso de su deificación?

El cardenal Nicolás de Cusa, que es la última gran figura de esos *Hermanos de la Vida Común* que Gerardo Groot fundó en Flandres como consecuencia del movimiento de los *Amigos de Dios* en Alemania, es también el último teólogo que, en su tratado *De docta ignorancia,* sigue la *vía negativa* del Areopagita y, abordando el problema del conocimiento, el análisis de nuestro mecanismo mental (que Kant, a la zaga de Locke, Berkeley y Hume, había de llevar a los últimos extremos en la *Crítica de la Razón Pura*) nos demuestra, una vez más, que el pensamiento no puede trascender la multiplicidad, las oposiciones, y que Dios, estando por encima de todas ellas, es inconcebible para la mente humana; que el origen de todas las cosas, la Unidad Absoluta, es una entidad sin nombre.

Todos nuestros conceptos religiosos son simbólicos, nos dice el cardenal, de la misma manera que todas nuestras ideas san relativas. Creemos, por ejemplo, añade el Cusano, que la Tierra es el centro del mundo porque estamos en ella, pero en cualquier estrella que el hombre se colocara creería, de igual forma, que ella sería ese centro. Concebimos a Dios antropomórficamente porque no lo podemos concebirlo de otra manera y esa concepción, puramente simbólica, tiene su razón de ser y una verdadera importancia en la *teología positiva,* pero, si hemos de ser leales a la verdad y pensar nuestros pensamien-

tos hasta las últimas consecuencias, sólo la *teología negativa* responde a la realidad de nuestras limitaciones mentales.

Empero el mundo occidental empezaba a estar cansado de negaciones, de la despreocupación por este mundo, que es la característica esencial del Monasticismo, y sentía la necesidad de la *afirmación* y de la *acción* que, preconizadas por el Protestantismo, habían de hallar en el *Pragmatismo* norteamericano su última expresión filosófica.

Este gusto por la *acción* halla ya su expresión en Eckhart y sus discípulos. "Si yo no fuera un predicador, dice Tauler, quisiera ser zapatero y haría los mejores zapatos que pudiera para así servir a Dios". La distinción entre vida religiosa y vida secular, que el Monasticismo había establecido, cavando un abismo entre el monasterio y el mundo, desaparece y se esfuma.

Miguel de Unamuno dice que este fué uno de los grandes servicios que Lutero prestó a la humanidad: enseñar que se puede y se debe ser religioso en la vida civil y saturar esta vida de un espíritu tan religioso como la vida monástica pretendía estar saturada. La verdad, empero, es que tal tendencia ya se halla bosquejada en los místicos alemanes. El santo, el hombre unido a Dios, enseña Eckhart, debe manifestarse como Dios se manifiesta en el universo: *en acción.* El santo, para Eckhart, ya no es el cenobita de la Tebaida o de la Cartuja, versión cristiana del *fakir* indiano. Es el héroe de la vida civil. Las características de la vida santa son la paciencia y la perseverancia en el bien y, aludiendo al relato contenido en el cap. X de Lucas, el dominicano alemán no teme decir que si María se sentaba a los pies del Maestro es porque aún estaba en la escuela, aún necesitaba de aprender, pero que la verdadera conducta cristiana es la de Marta que, habiendo aprendido ya, traduce las enseñanzas del Cristo en obra y acción.

Ciertas personas de aquellos tiempos, y de otros anteriores y ulteriores, hacían gran caso de las llamadas "gracias sobrenaturales": éxtasis, raptos, visiones. Eckhart, siguiendo la enseñanza de San Pablo en su primera Epístola a los Corintios, prefiere a todo eso la caridad. "Si un hombre se hallara en éxtasis, tal como aquellos que San Pablo tuvo y supiera de otro hombre que tuviera necesidad, yo pienso que más le val-

drá dejar el éxtasis, movido por el amor, y servir a ese otro hombre en la necesidad''.

Esto es puro cristianismo, pues es la enseñanza misma de la parábola del buen samaritano y, ya que hablamos de éxtasis, conviene consignar que nuestra Santa Teresa, que tanta experencia tuvo de ellos y con tanta sencillez los describe, repite casi textualmente, con su acostumbrada gracia, las mismas enseñanzas de Eckhart, expresándose así en el cap. III de su libro de *Las Moradas*:

''Cuando yo veo almas, muy diligentes a entender la oración que tienen, y muy encapotadas cuando están en ella, que parece no se osan bullir, ni menear el pensamiento, porque no se les vaya un poquito de gusto y devoción que han tenido, háceme ver cuán poco entienden del camino por donde se alcanza la unión: ¿Y piensan que allí está todo el negocio? Que no, hermanas, no; obras quiere el Señor, y que si ves una enferma a quien puedas dar algún alivio, no se te dé nada de perder esa devoción y te compadezcas de ella, y si tiene algún dolor te duela a ti, y si fuera menester lo ayunes tú para que ella lo coma. Esta es la verdadera unión con la voluntad del Señor''.

Teresa de Jesús, empero, escribe ya bien entrado el Renacimiento cuando, aún en la misma España, la Reforma había hecho sentir su espíritu hasta en aquellos que la combatíeron. Pero Eckhart es un precursor; viviendo en la primera mitad del último siglo de la Edad Media era ya un hombre moderno.

La cristiandad occidental hallábase madura para recibir las enseñanzas del verdadero originador directo de ese movimiento que había de hallar, dos siglos más tarde, su personificación más aparente en Martín Lutero. Me refiero a John Wyclif que nacido en 1320, nueve años antes de la muerte de Eckhart, había de prender un fuego que nunca más se extinguió enseñando, en Inglaterra, que 'la verdadera Iglesia es una sociedad de personas virtuosas que reciben de Dios sus dones espirituales y prestan a la sociedad los servicios que corresponden a tales dones''. Enseñando también que ''no puede haber dos tipos de religión: monástica y secular, porque el Evangelio llama a todos a una vida semejante a la del Cristo''.

La otra enseñanza fundamental de Wyclif de que "el Cristo es la verdadera cabeza de la Iglesia y todo fiel puede comunicarse directamente con él, sin intermediarios", la habían de aprender prácticamente los discípulos de Eckhart, antes aún de que Wyclif la formulara, por la fuerza misma de las circunstancias cuando, en 1314, Luis de Baviera fué elegido emperador por una parte de los electores del Sacro Romano Imperio, Federico de Austria por la otra y el papa, abrazando la causa de Federico, lanzó el entredicho sobre todos los pueblos del sur de Alemania que defendieron los derechos de Luis.

Privados a la fuerza de los sacramentos de la Iglesia, sin los cuales, hasta allí, no habían concebido que fuera posible la vida religiosa, los espíritus hondamente piadosos del sur de Alemana tuvieron que hallar en sí mismos los recursos externos que la Iglesia les negaba.

Fué así como surgieron los *Gottesfreunde,* los Amigos de Dios que, tan justificadamente, entusiasman al dominicano español Pdr. Getino. Privados por el entredicho papal de oír misa, de recibir la comunión, de asistir a cualquier clase de servicios religiosos, esos espíritus, organizando no una secta heterodoxa ni siquiera una sociedad regularmente constituída, sino un *movimiento,* un movimiento laico en el cual los mismos sacerdotes recibían lecciones de espiritualidad de los que no lo eran, hicieron por sí mismos la experiencia de la inspiración divina actual y personal, se dieron cuenta de que la revelación no es un proceso terminado cuando se cerró el canon del Nuevo Testamento sino que Dios sigue viviendo y actuando, siempre dispuesto a hacerse oír de los que saben hacer silencio para escuchar.

No debo detenerme más sobre ellos. Para terminar basta decir una sola cosa: que en las reuniones privadas que los Amigos de Dios tenían los unos con los otros en sus domicilios, en los retiros espirituales que ellos llevaban a cabo en sus "nidos místicos", como ellos le llamaban, se preparó el ambiente alemán para el gran estallido del año 1517.

Mientras tanto la prédica de Wyclif, repercutiendo en Bohemia con Juan Huss y prolongada en Inglaterra por la ac-

ción de los *lolardos*, de los predicadores laicos que Wyclif, expulsado de la Universidad de Oxford, preparara alrededor suyo, seguía haciendo su obra.

Aleccionados por la condenación pontificia que recayera sobre la memoria de Eckhart, los discípulos de éste: Rulman Merwin, Nicolás von Lowen, Tauler, Suso, Gerardo Groot, evitaron tanto cuanto posible las especulaciones metafísicas. La tradición del Areopagita y, atrás de él, la de Plotino, se fué perdiendo así más y más. Pero, precisamente en la medida en que tal tradición se perdía, se iba acentuando la de los Evangelios, la del primitivo cristianismo, que nunca enseñó el ideal de desentenderse del mundo sino que esperaba, *en este mundo,* el advenimiento triunfal del Reino de Dios.

c) Los Místicos de la Reforma.

Una de las muchas falsedades que, en los países católicos, se hacen creer a las gentes de poca cultura (o de mucha cultura, pero en otras materias) es la de atribuir puerilmente el movimiento de protesta, que Lutero encabezó, a la circunstancia baladí de que este fraile agustino se haya peleado con el dominicano Tetzel sobre la cuestión de si estaba o no bien que el papa León X vendiera indulgencias para edificar la suntuosa basílica de San Pedro.

La protesta venía de siglos atrás. De tan lejos, puede decirse, como el Montanismo del siglo II, que fué la primera protesta contra la tendencia, cada día más preponderante, y triunfante por fin, de transformar la primitiva κοινόνια, la pristina ἐκκλησία la primigenia ἀδελφότης, (1) cuya libertad original San Pablo nos describe tan vívidamente en el cap. XIV de su Primera Epístola a los Corintios, en la jerarquizada organización sacerdotal que después se hizo.

Pero, si no queremos remontarnos tan atrás, se puede decir que dicha protesta se venía no sólo incubando sino manifestando desde que ese admirable espíritu que fué San Francisco de Asis fracasó en su tentativa de reformar la Iglesia y, abusando de su buena fe, su pretendido protector y falso amigo, el papa

(1) Estas tres palabras se hallan en el Nuevo Testamento para designar el primitivo *compañerismo* o *asociación*, la pristina *fraternidad* que era la Iglesia Cristiana. La palabra *ecclesia* servía en Atenas para designar las asambleas populares.

Gregorio IX, transformó en una orden religiosa, tan rápidamente corrompida como lo estaban las más antiguas, la primitiva hermandad de predicadores laicos, de *juglares de Dios,* que Francisco había organizado en el entusiasmo de su juventud.

Ahogada en sangre la tentativa de reforma iniciada por Pedro Valdo y sus *Pobres de Lyon,* malograda por la astucia el esfuerzo similar de Francisco de Asís y sus *Hermanos Menores,* la Iglesia Católica, desde el siglo XIII al XVI no hizo sino sufrir las consecuencias del malogro de esos dos conatos generosos. El tribunal de la Inquisición, definitivamente organizado en la lucha contra los Valdenses y que, según el historiador español Llorente, sacrificó más de catorce mil vidas para sofocar toda protesta colectiva o individual, no fué capaz — como no lo será nunca la violencia — de impedir que la indignación contra la corrupción de la Iglesia se manifestara en todas sus formas. No eran tan sólo los *Hermanos del Libre Espíritu,* los *begardos* y los *lolardos* los que acusaban al clero de enriquecerse con la simonía y de vivir en el concubinato. Son las voces indignadas de Santa Hildegarda, de Santa Isabel de Schoenau, de Santa Matilde de Magdeburgo, que se levantan con acentos dignos de los antiguos profetas hebreos para clamar las más duras acusaciones en el tono más vehemente; es la palabra dulce, de acentos filiales, de Santa Catalina de Siena que lo dice, con cariño, pero con decisión, al papa Gregorio XI.

Con el Renacimiento arrecia el clamor, como arreciaban los abusos y los crímenes que los más monstruosos papas que hayan ocupado la sede romana, los Médici y los Borgia, practicaban con el mayor impudor que la malvadez haya ostentado através de los siglos. El dominicano Jerónimo Savonarola es condenado a muerte, como Juan Huss lo había sido, por denunciar cristianamente lo que ya ningún hombre medianamente honrado podía no ver ni silenciar. Pero ahogada con la cuerda del verdugo su ruda voz, otra más poderosa, por ser más hábil, se levanta manejando la terrible arma de la ironía, el arma luego tan eficazmente usada por Voltaire y Anatole France, para decir las mismas y aún peores cosas que Savonarola había dicho. Es Erasmo, amigo del emperador Carlos V de Alemania y del rey Enrique VIII de Inglaterra, del belicoso papa Julio II y del escéptico León X, escribiendo *El Elogio de la Locura* para desen-

mascarar los crímenes del clero. Y, lo que todavía fué mejor, publicando el original griego, el *textus receptus,* del Nuevo Testamento, para llamar la atención de las gentes de su época sobre el primitivo cristianismo e invitarles a comparar las prácticas, las doctrinas y la organización eclesiásticas actuales con las fuentes cristalinas de esas turbias aguas que, durante quince siglos, tanto se habían corrompido.

El amistoso, pero celoso llamado de Erasmo, invitando a la reforma de las costumbres y a la purificación de los dogmas, tampoco fué oído. Entonces estalla en 1517 eso que el epicúreo León X llamaba una *vulgar querella de frailes;* la polémica de Lutero con Tetzel que fué la chispa que provocó la magna explosión que partió, desde entonces, a la cristiandad occidental en dos bandos: el de la libertad y el de la autoridad.

Las tesis que Lutero clavaba, dispuesto a defenderlas, en las puertas de la iglesia de los agustinos en Wittenberg, y a las cuales el mismo León X clasificaba desdeñosamente de sandeces de un alemán borracho, planteaban muchas cuestiones dogmáticas, problemas teológicos que sólo los especialistas en la materia pretendían poder resolver. Pero, en definitiva, lo que había en el fondo de la cuestión de la compra y venta de las indulgencias, era si la religión es una cuestión de temor o de amor, una negociación con Dios o una orientación divina de la vida entera.

El papa que, por dinero contante, ofrecía la esperanza de que, por medio de las indulgencias, las penas en la cuales los fieles incurrieran por sus faltas no serían cobradas en el más allá, gracias a los méritos superabundantes de los santos de los cuales el mismo papa creía poder disponer, hacia de la religión una transacción y del miedo al castigo la base de la vida religiosa.

Lutero que, por santo amor a la verdad, sostenía la doctrina de que el hombre, inspirado y santificado por la gracia divina, no tiene méritos personales y que, por lo tanto, no había ese tesoro acumulado por las virtudes de los santos, del cual el papa decía disponer, afirmaba que la religión se funda en el amor y no en el miedo, que el hombre debe ser religioso por la invencible atracción de los supremos valores morales que la palabra Dios simboliza y no por temor a las penas del infierno.

Naturalmente, el mismo Lutero, que nunca fué un espíritu lógico ni consecuente, nunca vió esto con claridad. La fogosidad fué su calidad principal, la que hizo de él, durante algunos años (1517-1523) el gran caudillo de la Reforma. Pero en su fogosa prédica hay mucho más del espíritu del Antiguo Testamento que del Nuevo, muchas más doctrinas de San Pablo que enseñanzas de Jesús. Como buen fraile que era, que nunca dejó de ser, el diablo representa un papel preponderante en sus discursos y, junto con el diablo, el tremendo aspecto de la ira de Dios, la majestad aplastante del Supremo Legislador del Sinaí, Jehovah de los Ejércitos, que poco a nada tiene que ver con el Padre Celestial predicado por Jesús.

Pero, diérase o no cuenta de ello, aquellas consecuencias eran las que estaban invívitas en sus proposiciones y el movimiento que él inicia no había de tardar en sacarlas. Porque no hay duda de que Lutero tuvo muchos defectos y cometió muchos errores, mostrándose incapaz de sacar todas las deducciones que sus primeras protestas comportaban. A medida que se afianzaba su triunfo, gracias al apoyo que le prestaban los príncipes alemanes, Lutero dejó de ser un profeta para pasar a ser un político, y un político cada vez más conservador a medida que se hacía viejo. Aferrándose, en contra de Zwinglio, al significado literal del *hoc est corpus meum* y cambiando la palabra *transubstanciación* por el vocablo *consubtanciación,* que deja intacto el carácter mágico del rito eucarístico, Lutero trata de restablecer la Iglesia que había destruído, dejándola nuevamente basada en la necesidad de la mediación sacerdotal. La bella tesis del sacerdocio de todos los fieles, que el Erigena había sostenido, que Wyclif había predicado, que él mismo había defendido en sus dos grandes primeros escritos: *La libertad del Cristiano* y el *Comentario a los Gálatas,* es olvidada, borrando el codo lo que escribió la mano, asustándose Lutero de su propia obra a medida que ésta desarrollaba sus naturales consecuencias en el pensamiento de Gaspar Schwenkfeld o en el movimiento de los anabatistas. Al escribir su obra *De Servo Arbitrio,* en contra de Erasmo y de los humanistas, con quienes rompe definitivamente, se divorcia de la cultura como, al oponerse a la rebelión de los aldeanos y al bandearse del lado de los príncipes, se había divorciado de la democracia en marcha,

que había de plasmar el mundo moderno. Haciendo de la Iglesia un órgano del Estado y supeditando la conciencia de los súbditos a la voluntad de los gobernantes, compromete una de las más bellas conquistas del Cristianismo Occidental, una posición que el Cristianismo Oriental jamás supo, o pudo, alcanzar. Por fin, dando cada vez más importancia a la letra muerta que a la inspiración viva, asumiendo tácitamente la opinión de que Dios debe de haberse muerto cuando se concluyó de redactar el canon neotestamentario, Lutero sienta las bases para la tremenda bibliolatria de Calvino, dando a la Biblia el carácter infalible, de regla de fe, que negaba a la Iglesia. De no haber sido por el fecundo principio del libre examen, que intrépidamente practicó e intrépidamente introdujo en el anquilosado Cristianismo Escolástico, el Cristianismo del futuro hubiese sido lo que fué el Fariseísmo Judío: en lugar de un organismo vivo, evolucionando bajo la inspiración del Espíritu, plantel de profetas y santos, una escuela de escribas pedantes, un cuerpo muerto, petrificado en el comentario de los escritos del pasado. Sí, no hay duda, Lutero cometió muchos errores y tuvo muchos defectos. Pero, a pesar de todo ¡gloria a él! El Protestantismo fué su obra y el Protestantismo, con su independencia individual, con su espíritu de análisis y de crítica, saturando la cultura moderna, dando una mentalidad protestante a los que parecen más alejados del Protestantismo, es un movimiento en marcha hacia conclusiones que Lutero jamás soñó ni, medioeval como era su espíritu, pudo entrever jamás.

La mentalidad católica, a la cual es imposible concebir la religión sin organización eclesiástica; para la cual Religión e Iglesia son sinónimos y entiende por Iglesia no la hermandad espiritual de los que siguen a Cristo, sino el cuerpo visible de los que obedecen a alguna jerarquía; la mentalidad católica, que no puede concebir la fraternidad cristiana sino bajo los aspectos de una persona jurídica, de una institución calcada sobre el molde de "los reinos de este mundo", cuando piensa en el Protestantismo, no puede, fatalmente, imaginárselo sino bajo las formas eclesiásticas que la Reforma adoptó, *en las cuales la Reforma se petrificó.*

Eso, sin embargo, no es el verdadero Protestantismo sino una mera transición, una acomodación temporal, entre lo que

existía y lo que habrá de venir. La Reforma es un movimiento en marcha, "la Reforma está aun por hacer", como decía Vinet, el gran pensador suizo. Y las Iglesias Oficiales del Protestantismo, las Iglesias en las cuales el Protestantismo se organizó en los primeros tiempos, bajo la forma luterana, calvinista o anglicana, no son sino remedos del Catolicismo, productos retardados de una época que no concebía todavía la posibilidad de cultivar la vida espiritual sino en la forma eclesiástica en la cual la humanidad occidental había sido educada durante siglos.

Erasmo, Lutero y Calvino no pensaban sino en reformar la Iglesia, vale decir: la organización eclesiástica. El primero nunca aceptó la necesidad de tener que romper con la antigua. El segundo fué llevado a aceptarla por la fuerza de las circunstancias; su ideal era la *reforma no la protesta,* no la segregación. El tercero, aceptado los hechos consumados, no pensó sino en organizar, sobre lo que él creía ser el modelo cristiano primitivo, una Iglesia Reformada de la cual, con jerarquía episcopal o sin ella, habían de desaparecer tan sólo *los abusos más aparentes* de la Iglesia Irreformada.

Ninguno de ellos pensó en la reforma total del Cristianismo, no meramente de la organización eclesiástica. En la necesidad de llevar a *cada cristiano,* a cada alma, a aquella comunión directa con el Espíritu, a aquel *pacto individual* del cual ya hablaron Jeremías y Ezequiel; al ideal que los místicos habían proclamado y practicado y que Lutero, a pesar de la influencia que sobre él habían ejercido los sermones de Tauler, a pesar del alto aprecio en el cual tenía a la *Theología Germánica,* pronto olvidó.

Ese ideal, empero, no murió, ni pudo morir, por el hecho de que la Reforma — que, lejos de ser una solución de continuidad, había sido preparada por los místicos alemanes del siglo XIV — al, oficializarse en Iglesias Semicatólicas (y que, otra parte, están revertiendo ahora hacia el ritualismo y el sacramentalismo medioevales), no tuviera el valor de ir tan lejos en sus conclusiones y de ser tan radical en su acción como, siglos antes, los *Hermanos del Libre Espíritu* habían hecho, como el gran Wyclif había predicado.

Desde luego, la acción de éste, perpetuada sin interrupción en Inglaterra por la incesante predicación laica de los *begardos,* dió al *inconformismo* inglés un carácter absolutamente distinto del Protestantismo continental, germánico-suizo, plasmado bajo la influencia de Lutero y de Calvino. Al margen de la Iglesia Oficial, anglicana, creada de real orden por Enrique VIII, y del Presbiterianismo escocés, puritano, importado directamente de Suiza, el espíritu de Wyclif siguió actuando en las congregaciones libres, muy a menudo sin pastores, siempre sin ritos, que bajo los más diversos nombres: bautistas, congregacionalistas, cuaqueros, etc., saturaron la vida religiosa del pueblo inglés, inspiraron su democracia y dieron origen a la vida espiritual de las colonias que más tarde se llamaron Estados Unidos.

Pero, en la misma Alemania, no faltaron gentes que, mientras Lutero se fijaba preferentemente en las Epístolas Pastorales, equivocadamente atribuídas a San Pablo, y sobre ellas calcaba su reorganización de la Iglesia, pusieran toda su atención sobre el cap. XIV de la Primera Epístola a los Corintios, sintiendo que en él, y no en esos escritos tardíos y espúreos, dirigidos a Timoteo y a Tito, se hallaba el retrato vivo del Cristianismo Primitivo que todos los reformadores pretendían restaurar.

''Cuando os reunís, hermanos, cada cual contribuye con algo. Este con un cántico de alabanza. Otro con una exhortación. Tal otro con una revelación o hablando en lenguas extrañas o interpretando. Muy bien. Pero que todo esto se haga para edificación. En la relativo a hablar en lenguas extrañas, háganlo dos o, cuando mucho. tres. y eso por turno, y haya uno que interprete. Y si no hay intérprete, mejor será guardar silencio en la asamblea, hablando consigo mismo y con Dios. De los profetas, hablen dos o tres y juzguen los otros; mas si alguno que está sentado tuviere alguna revelación, guarde silencio el que estuviese hablando. Porque todos podéis profetizar, pero uno de cada vez, para que todos aprendan y todos sean alentados. El espíritu de los profetas sujeto está a los profetas, como ocurre en todas las asambleas de los santos.''

Así escribe San Pablo, dándonos un cuadro fiel no sólo de lo que fueron las primeras reuniones cristianas, sino de lo

que deben de haber sido las primeras asambleas montanistas del segundo siglo, las congregaciones de los *Hermanos del Libre Espíritu* durante la Edad Media, las pláticas espirituales de los *Amigos de Dios,* reuniéndose en los domicilios los unos de los otros para mutua edificación.

El fundamento de todo ello no era la práctica de un rito, ni el ministerio de un sacerdote, ni siquiera la enseñanza de un predicador. Era la inspiración personal, libre, levantando las almas a grados inconcebibles de entusiasmo que se traducían muchas veces en balbuceos, en suspiros, en exclamaciones sin sentido, en una palabra: en ese extraño "don de lenguas", o *glosalalia,* que tan importante papel parece haber representado en esas reuniones exaltadas de los primitivos cristianos, en las cuales, fundidos en un solo espíritu, todos fraternizaban luego en el ósculo de paz y en el *ágape,* o banquete de amor.

En este modelo se inspiraron: Gaspar Schwenkfeld, contemporáneo de Lutero, para organizar en Alemania pequeños pero numerosísimos grupos de creyentes que, siguiendo las tradiciones de los *Gottesfreunde,* se congregaban para comulgar en el sentimiento de la presencia espiritual del Cristo; Dirk Coornhert, en Holanda, dando principio al movimiento llamado de los *colegiantes,* reunidos en asambleas (*collegia,* en latín) en las cuales no se practicaba rito alguno, pero reinaba la más profunda inspiración espiritual; Jorge Fox, en Inglaterra, fundando la *Sociedad de los Amigos,* a cuyos miembros sus enemigos despectivamente llamaron *quakers,* o tembladores, a causa del temblor nervioso que muchas veces se apoderaba de aquellos que rompían el silencio de las reuniones para orar en alta voz, bajo la inspiración del Espíritu, o exhortar a los demás hermanos en el camino de la perfección.

La base fundamental de todos esos grupos era, y sigue siendo en el *Cuaquerismo,* el testimonio que el Espíritu Santo da de sí en el interior de cada hombre o mujer que se *convierte,* que se *vuelve* de la extraversión de los mundanos a la introversión de los místicos. Es la conciencia experimental (o experiencial) de la existencia de esa luz interior, el Logos inmanente, "que alumbra a todo hombre", del cual nos habla el Cuarto Evangelio.

Sobre esa base resurgió, en el seno del Protestantismo, no sólo el misticismo alemán del siglo XIV, sino el misticismo de todos los tiempos, experiencia idéntica que, en el seno del Helenismo, del Cristianismo o del Islamismo, tuvieron todos los hombres que supieron entregarse al impulso divino y que, mientras las humanidad exista, todo hombre puede .tener "Todos los hombres participan del Logos Divino, cuya semilla está implantada en su alma", enseñaba ya el primer apologista del Cristianismo, Justino, "y es en virtud de esta razón seminal (λόγος σπερματικός) derivando del Logos Divino, que los antiguos sabios han podido enseñar bellas verdades... Todos aquellos que vivieron según el Logos son cristianos, aun que muchas veces se les haya considerado ateos".

Mientras Lutero, Enrique VIII y Calvino se ocupaban de reorganizar las Iglesias Nacionales que se habían segregado de Roma, fundando el Protestantismo Oficial, eclesiástico, que es el único que la crítica católica parece tener en cuenta cuando estudia la Reforma, surgían, en el seno de ésta, nobles espíritus que se daban cuenta de que no es el marco exterior, sino el cuadro interior, el alma de cada hombre, lo que necesitaba de ser renovado para que la Iglesia Universal, la gran hermandad espiritual de los cristianos, fuera lo que Jesús quiso que fueran sus discípulos: la sal de la Tierra, la luz del mundo.

No me es posible estudiar aquí en detalle a cada uno de esos hombres, en su mayoría contemporáneos de Lutero, a los cuales, por otra parte, ha admirablemente analizado el doctor Rufus Jones en su magistral obra *Spiritual Reformers in the 16th. and 17th, centuries.* Los nombres de los tres primeros: Hans Denck, Bünderlin y Eutfelder, son generalmente poco conocidos y sus escritos difíciles de encontrar; son los obreros anónimos que siembran las semillas cuyos opimos frutos otros habían de cosechar. El nombre de Sebastián Castellion, gran humanista que lucha contra Calvino y levanta su voz para protestar de la horrible ejecución de Miguel Servet, es un poco más renombrado. Los dos siguientes: Sebastián Franck y Gaspar Schwenkfeld, lo son más todavía y sobre todo el primero figura a justo título en la historia de la filosofía moderna. Luego viene, en Holanda, la figura de Dirk Coornhert, a quien los predicadores de su país y de su época llamaron el

príncipe de los libertinos. Su nombre también figura en la historia de la filosofía y, si no lo mereciera por sus escritos, bastaría el hecho, que tal historia no puede dejar de consignar, de que entre sus discípulos, esos *colegiantes* a los cuales antes me referí, hallára franca hospitalidad el gran místico y pensador judío Benito Espinoza, en los años que se vió obligado a vivir recluído en Rynsburg. Entre ellos encontró, en la persona del escritor Peter Balling, uno de sus primeros discípulos así como uno de sus más decididos amigos.

De todos estos espíritus, cuyo pensamiento y acción repercuten luego en Inglaterra y originan, gracias a Jorge Fox. el movimiento *cuaquero* que perdura hasta hoy, los más eminentes son Sebastián Franck y Gaspar Schwenkfeld. Ambos tienen muchos rasgos comunes entre sí y con todos los demás, aun cuando difieran profundamente el uno del otro en sus respectivos optimismo y pesimismo, en la forma de encarar el problema fundamental de la bondad natural, de la naturaleza divina y *originaria del hombre,* o de lo que, interpretando liberalmente el mito contenido en el cap. II del Génesis, podemos llamar, con Plotino y con Platón, su decadencia: a causa de la encarnación del alma en la materia.

Rufus Jones llama a Sebastián Franck, que fué pastor en Nuremberg, un Heraclito del siglo XVI, ''demasiado genial para ser entendido, demasiado enemigo de toda organización para ser jefe de una escuela''. Sus ideas fundamentales, en contra de las de Lutero, consistían, ante todo, en la afirmación de que la Religión no es una cuestión de creencias, de dogmas o de doctrinas, sino una inspiración vital y personal cuya única prueba, como habían enseñado todos los místicos anteriores, consiste en exhibir una vida moral renovada. *Sólo los puros pueden ver a Dios,* había enseñado Jesús en la sexta Bienaventuranza, y Franck insiste en que sólo ellos constituyen la verdadera Iglesia, el Reino de Dios sobre la Tierra, que no tiene señales exteriores, del cual no se puede decir ''hélo aquí'' o ''hélo allí'', sino que es una corriente espiritual dinámica ejercida en el mundo por todos aquellos que conscientemente participan en la vida divina.

La Iglesia no es otra cosa sino *la comunión de los santos.* Sólo Dios sabe quienes son éstos y no puede haber doctrina

más impía, menos cristiana, que encerrarse dentro de una organización cualquiera, caracterizada por sus definiciones doctrinales o su disciplina administrativa, para excomulgar a todos los demás y declararlos excluídos del Reino de Dios. "Amo a todo hombre: judío o samaritano", dice Franck. "No puedo pertenecer a ninguna secta".

Toda alma humana tiene capacidad para escuchar la voz del Espíritu, porque toda alma lleva en sí un elemento divino, la luz interior de la que nos habla el último Evangelio. Es éste el fundamento de toda Religión: no el acatamiento de las decisiones de una jerarquía eclesiástica ni la interpretación de las enseñanzas contenidas en la Biblia. "Substituir la Escritura a la revelación interior es anteponer la letra a la palabra, la linterna a la luz", grita el pastor de Nuremberg, expulsado de su parroquia y desterrado a causa de sus doctrinas. "Esa letra fué la que mató a Jesús en Judea y es hoy la que le está matando aquí".

De la capacidad de toda alma para escuchar la voz del Espíritu que lleva adentro, deduce Franck la enseñanza de la esencial libertad de toda conciencia individual. El Cristianismo, como ya había enseñado San Pablo en su monumental Epístola a los Galatas, no es una religión de obediencia a una Ley, es una religión libre, de inspiración personal. No sólo doctrinalmente, sino moralmente, cada ser humano, guiado por el Espíritu, debe buscar su propio camino, sin admitir las imposiciones de los que pretendan sujetarle a tales o cuales ritos a tales o cuales costumbres. Los deberes son distintos para cada hombre, desde que las circunstancias de cada vida son distintas. "Ama y haz lo que quieras", había dicho San Agustín. Guiado por el amor del Bien, por un sincero y ardiente deseo de hacer siempre lo mejor, ningún hombre puede ser extraviado y equivocarse en su conducta, aun cuando esta conducta choque a los demás y vaya contra las normas establecidas.

De esta libertad tenemos un modelo en Jesús, que no tuvo escrúpulos en violar la Ley haciendo obras de misericordia en el día consagrado al descanso, repudiaba las prescripciones legales sobre comidas puras o impuras enseñando que "no es lo que entra en el hombre lo que contamina al hombre", hacía caso omiso de las tradiciones farisaicas sobre las abluciones

antes o después de las comidas, no dudó en afirmar que el derecho de repudio que la Ley otorgaba al varón respecto de la mujer era contrario a la pristina voluntad de Dios.

Si algún peligro hubiese aun de extraviarse siguiendo la inspiración interior, en Jesús tenemos, enseña Franck, un modelo objetivo con el cual contrastar nuestros actos. Nadie se puede equivocar imitando a Jesús. Pero no debemos olvidar que el mismo Jesús, el Cristo histórico, no es sino una manifestación en el tiempo de la eterna revelación de Dios. El Cristo histórico es la plena encarnación del Logos, pero el universo entero es, así mismo, una manifestación de esa entidad divina y, sobre todo, lo es la vida espiritual en el hombre, el desarrollo del germen divino, del Logos inmanente que adentro llevamos. Luego, vivir de acuerdo con el Cristo, enseña Franck, a la zaga de Eckhart y del autor de la *Theología Germánica,* no es tomar las enseñanzas de Jesús para observarlas como los fariseos querían que se observasen los preceptos de la Ley antigua, sino entregarse al Espíritu que se encarnó en el Cristo, "dejar que el Cristo se encarne en mí".

"Cristo crucificado es una historia para niños", había dicho paradójicamente Orígenes, a principios del siglo III, pretendiendo significar no seguramente que los relatos evangélicos fueran una fábula, sino lo que ya había comprendido y explicado el autor del Cuarto Evangelio: que la historia del Cristo es la manifestación de un proceso universal, que el Logos es no tan sólo el órgano creador del universo, sino el origen de la vida espiritual latente en todo hombre, y que aquellos que no comprenden el significado cósmico de la encarnación del Logos en el Cristo, el profundo simbolismo de la cruz, como expresión del anhelo divino de manifestarse en la historia, están todavía en la infancia espiritual, son aquellos *niños* a quienes se refiere Pablo en su primera carta a los cristianos de Corinto, incapaces de ser nutridos con manjares sólidos, necesitados de ser alimentados todavía con la leche rudimentaria de las enseñanzas religiosas más elementales.

Sebastián Franck no hace otra cosa sino retomar esa tradición de Orígenes, esencialmente joanina. En cambio Gaspar Schwenkfeld, noble silesiano a quien su pasión por los temas religiosos desvió de una vida de riqueza y de honores y conde-

nó a vivir treinta años sin hogar, desterrado y perseguido, tiene una mentalidad esencialmente paulina; menos neoplatónico, puede decirse que es más característicamente cristiano.

Menos optimista que Franck respecto a la bondad natural del hombre, insistiendo más que los místicos medioevales solían insistir en el tema fundamental de la prédica de Lutero: la necesidad de redención que el Cristo ofrece y que el Cristo opera, se ocupa poco del Logos, del Cristo metafísico, para poner todo el acento en el Cristo histórico, en la personalidad humana de Jesús de Nazaret.

Este es para Schwenkfeld, como lo había sido para Pablo, el principio de *una nueva vida* en la historia de la humanidad, el nuevo Adán, como el apóstol dice en el cap. V de Romanos y en el XV de la Primera Epístola a los Corintios. En el Cristo histórico, en Jesús, se da un paso de lo *material* a lo *espiritual*; el Nazareno es el primogénito, y el progenitor, de una nueva humanidad, espiritual, como Adán, el primer hombre, lo había sido de la humanidad carnal.

Para que el Logos tome posesión de uno, es menester ser un nuevo hombre, nacer de nuevo para entrar a formar parte de la humanidad espiritual que el Cristo fundó, igual que al nacer según la carne se entra a formar parte de la humanidad natural que Adán engendró. Y sólo se puede ser un nuevo hombre, agrega Schwenkfeld, cuando la figura histórica del Cristo, despertando nuestros entusiasmos, provocando nuestra admiración y nuestro amor, enciende en nosotros la pasión de la bondad, un intenso deseo de seguirle e imitarle, un incoercible anhelo de perfección.

En otros términos: el ejemplo del Cristo, su figura sobrehumana, despierta lo que está latente en cada uno de nosotros, la chispa divina que todo ser humano lleva en sí, la capacidad de entusiasmarse por los supremos valores morales, predicados y ejemplificados por el Cristo, que, a pesar de su animalidad (Schwenkfeld dice: de su degeneración) constituye la paradógica característica de esa mezcla de bestia y de ángel que es el hombre.

Radicalmente opuesto a todo rito, como en general lo fueron todos los místicos de la Reforma, Schwenkfeld dice que el verdadero bautismo es esa *conversión,* ese cambio de actitud

espiritual que el ejemplo del Cristo provoca en quienes lo consideran hondamente, profundamente, seriamente. A lo sumo puede admitirse, con los anabatistas, que ese acto ritual se lleve a cabo como un testimonio exterior de abrazar una nueva vida, como un símbolo objetivo de ese cambio subjetivo. Pero, en los pequeños grupos de creyentes que, como ya dijimos, Schwenkfeld organizó, ese rito, como todo rito, fué proscrito rigurosamente.

Esa actitud suya fué precisamente la que motivó en 1527 la ruptura de Schwenkfeld con Lutero, de quien hasta entonces había sido íntimo amigo y del cual siempre siguió siendo gran admirador. Frente a las disensiones surgidas entre Lutero y Zwinglio sobre el significado y alcance de la eucaristía, Schwenkfeld propone que, en las Iglesias Reformadas, se suspenda la celebración de la comunión hasta que los reformadores, pidiendo a Dios que los ilumine, consigan ponerse de acuerdo. La verdadera comunión, dice Schwenkfeld, es el sentimiento de la presencia espiritual del Cristo en nuestras almas. Recibir el pan y beber de la copa, que la Reforma había puesto de nuevo en los labios de los laicos, puede ser un símbolo de ese sentimiento, pero si tal sentimiento ya existe, no es esencial, y si el sentimiento falta es un acto sin significado.

Lutero rechazó con indignación esa sugestión del que hasta entonces había sido su amigo y al cual, en adelante, trató de "estúpido e idiota". Treinta años de persecución, ya lo dijimos, le costó al noble sileciano esa inquina de Lutero, como destierros y persecuciones costaron a Castellión su oposición a Calvino o a Sebastián Franck sus doctrinas tan contrarias a la teología luterana. Nada de eso, empero, arredró a cualquiera de los tres y la figura de Schwenkfeld surge, en la historia del Protestantismo Alemán, a la par de la de Franck, tan grande como la de éste, a pesar de las diferencias que los separan.

Menos radical que Franck, Schwenkfeld da más importancia que el pastor de Nuremberg al estudio de la Biblia, que tanta importancia revestía para Lutero y para Calvino. Las enseñanzas de las Escrituras, dice el noble sileciano, tienen gran valor. Son ellas, y tan sólo ellas, las que pueden despertar en nosotros amor y entusiasmo por la figura histórica del Cristo,

condición y origen de una nueva vida. Pero, *para entenderlas plenamente,* es necesario ser un nuevo hombre. Sólo los espirituales pueden comprender las cosas del Espíritu. La inteligencia, la erudición, la cultura, no bastan, como no bastan para dar, frente a una obra de arte, el sentimiento de su belleza a quien carezca de él.

Fundado sobre la experiencia vivida de esa *luz interior* de la cual habla el Evangelio según San Juan, todo misticismo cristiano tiene que tener un carácter esencialmente joanino, aun cuando en algunos hombres, como Schwenkfeld, ese espíritu joanino se muestra un poco obscurecido y sea el pensamiento paulino el que parezca predominar. Paulinismo y joanismo, por otra parte, no son incompatibles puesto que, en el desarrollo histórico de la formación de la ideología expuesta en el Nuevo Testamento, siguiendo el orden cronológico de la redacción de las Epístolas a los Corintios, Romanos, Filipenses, Hebreos, Colosenses y Efesios hasta el Cuarto Evangelio, el preámbulo de Juan no es sino la culminación del pensamiento de Pablo.

Joanino fué el misticismo especulativo de Orígenes, del presunto Dionisio Areopagita, del Erigena, de Eckhart y de cuantos se embarcaron en el concepto del Logos para navegar el insondable piélago de lo Absoluto y tratar de describir el interminable periplo de la procesión divina. Salidos de tal estirpe, los místicos de la Reforma no podían dejar de ser fieles a la tradición joanina de sus progenitores. La metafísica esencial del Cuarto Evangelio fué siempre, y de cualquier manera, la inspiración fundamental de sus pensamientos y, lo que es mejor, de sus vidas, aun cuando la mayoría de ellos, con la maravillosa excepción de Boehme y la excepción, menos importante, de los neoplatónicos de Cambridge: Enrique Moore, Juan Smith, Benjamín Whichcote, Juan Norris y el poeta Tomás Traharne, fueron por lo general poco especulativos y más piadosos que metafísicos.

Siguiendo la tendencia ya bosquejada en los místicos alemanes y flamencos del siglo XIV y reforzada luego por la prédica de Erasmo y de Lutero, los místicos de la Reforma nutren todos ellos más interés por los Evangelios que por los escritos del Areopagita; están en general más preocupados con las re-

laciones del alma con Dios que ocupados con los vínculos que puedan existir entre Dios y el universo. La tendencia, que había de primar luego, de desdeñar la metafísica por la psicología, o de centrar toda metafísica en la psicología ,tiene en ellos sus precursores.

El Areopagita, sin embargo, no deja de hacer sentir aun su influencia sobre algunos de ellos. Y, más que el Areopagita mismo, su maestro: Plotino, a quien los neoplatónicos florentinos del siglo XV, Marcilio Ficino, Pico della Mirandola, Policiano y Pomponazzi, aleccionados por los bizantinos Hermonimo de Esparta, Juan Argyropoulos y Gemisthos Pléthon, habían redescubierto y puesto de moda, con la saludable compañía de los escritos de Platón y la menos saludable mezcla de los libros de astrología que los neoplatónicos y neopitagóricos alejandrinos, de los siglos III y IV, redactaron atribuyendo su paternidad a Hermes Trismegitus.

Oh let my Lamp at midnight hour
Be seen in some high lonely towr,
Where I may oft out-watch the *Bear,*
With thrice great *Hermes,* or unsphear
The spirit of *Plato* to unfold
What Worlds, or what vast Regions hold
The immortal mind that hath forsook
Her mansion in this fleshly nook;
And of those Daemons that are found
In fire, air, flood, or under ground,
Whose power hath a true consent
With Planet or with Element.

Así dice Milton y así pensaban muchos de los grandes espíritus de aquella época. El interés por el Pitagorismo y el Platonismo se amalgamaba en ellos con el más genuíno amor por Cristianismo Evangélico. El estudio de los místicos medioevales se mezclaba con él de la Cábala judía que no es sino una interpretación hebrea medioeval del pensamiento alejandrino. La astrología y la alquimia, consideradas como verdaderas ciencias, les llevaban a dedicarse a la Magia, renovando viejísimas creencias, que se remontan hasta Lao-Tzé, y aun hasta el pensamiento chino anterior a ese sabio chino que vivió

en el siglo VI antes de nuestra era; creencias según las cuales el hombre que se identifica con el origen de las cosas, con el divino manantial del devenir cósmico, con lo que Lao-Tzé llamaba el Tao, se vuelve señor de las fuerzas naturales y puede determinar taumatúrgicamente tanto los fenómenos físicos como los hechos humanos.

Picco della Mirandola (1463-1494) fué el principal divulgador del Neoplatonismo judío sistematizado en la Cábala. Expuesta en el *Zóhar* todo el sistema cosmológico de Plotino, tal como había sido comprendido e interpretado por los filósofos árabes, revive en las lucubraciones de los místicos judíos de la Edad Media, mezclado con los principios de la astrología caldaica y persa, y, por la propaganda entusiasta que de ella hace Picco della Mirandola, la Cábala se infunde en el espíritu de algunos de los mejores pensadores del Renacimiento.

Aleccionados por el *Zóhar* y fortalecidos por la lectura concurrente de las *Enéadas* de Plotino, todos esos pensadores convenían con los cabalistas judíos en que el hombre, el *microcosmos,* es la imagen reducida, pero exacta del universo, del *macrocosmos.*

Este tiene su origen en la divinidad inefable, *En-Soth,* como dice la Cábala, unidad que se va diferenciando y multiplicando por una serie de emanaciones sucesivas que son los *sephiroth.* La primera de ellas *Yesod,* es la Sabiduría Divina, de la cual hablara el Antiguo Testamento en Job y en Proverbios. En ella están las ideas o propósitos divinos que se realizan mediante la segunda emanación: el Alma Universal, que es el mundo astral, el mundo de las formas o cuerpos espirituales, a los cuales, hablando de la resurrección del Cristo, alude San Pablo en el cap. XV de su Primera Epístola a los Corintios. Ese mundo astral reviste, por fin, formas materiales en el mundo físico, en *Malkuth,* la Naturaleza, que es la tercera y última emanación divina.

Siendo un *microcosmos,* una imagen reducida de todo el proceso universal, el hombre es un ser compuesto que participa de todos los órdenes de la procesión divina. Tiene un cuerpo material, animado por una esencia astral, el alma que le da vida. En esto se parece con todos los demás seres vivientes, inferiores a él, y también en que está dotado de una inteli-

gencia, más desarrollada que la de los animales, pero idéntica a ella ,una mente pasiva que depende de los sentidos para poder trabajar. Pero, en cambio, lo que le distingue de todos los demás seres terrenos, y le da un puesto entre los celestiales, es el hecho de tener, además de su inteligencia animal, una mente activa, un elemento divino, que le permite elevarse no tan sólo al mundo, inmediatamente superior, de las formas espirituales, y al mundo de las ideas, a la Sabiduría Divina, sino hasta la Unidad primigenia, el *En-Soth,* origen de todas las cosas.

El que lo alcanza se vuelve semejante al hombre ideal, el hombre según la mente divina: *Adán - Cadmon,* que es el hombre astral, el hombre antes de su caída o encarnación en la materia. (1) Ese hombre, que no es sino la *idea* misma de la humanidad, tomando cuerpo astral en el mundo de las formas espirituales o Alma Universal, es una *unidad* que lleva en sí potencialmente toda la multiplicidad de los seres humanos. El individuo, por lo tanto, que, desligándose de la multiplicidad fenomenal, se ha identificado con esa unidad ideal, que es para la humanidad lo que *En - Soth* es para el universo, se ha hecho semejante a Dios, se ha libertado del fatal *principium individuationis,* se ha "vuelto uno", como decía Plotino, igual que Dios es uno.

El individuo, así místicamente unido por medio de la unidad de *Adán-Cadmon* con la Unidad Divina, es el mago. Igual que el Cristo (que, según los cabalistas cristianos, a la zaga de San Pablo, no es sino el hombre ideal revistiendo forma material) ha adquirido el *poder natural* de operar toda clase de maravillas.

Así, en el pensamiento de esos hombres del Renacimiento, se identificaban la Magia y el Misticismo, el ideal de asemejarse más y más al Cristo y, por medio de éste, de identificarse con Dios, con el propósito, bien moderno, de dominar la naturaleza, de ponerla al servicio de los designios divinos, en lugar de desentenderse y huír de ella, como habían enseñado todos los místicos anteriores, cuyo ideal era la huída del mundo.

---

(1) Compárense estas ideas con las expuestas por Platón en el *Fedro* y se verá cual es su origen. El Orfismo revive en el Platonismo y este en la Cábala.

Resurge así, en contra del Areopagita, de Plotino y, atrás de todos ellos, de los *Upanisads,* el viejo ideal de San Pablo cuando escribía a los Romanos (cap. VIII) que "la ardiente expectación de la creación aguarda la manifestación de los hijos de Dios, porque la creación fué hecha sujeta a vanidad, no de voluntad propia, sino a causa de Aquel que la sujetó con esperanza de que también la creación misma será libertada de la servidumbre de corrupción y admitida en la gloriosa libertad de los hijos de Dios".

Al contrario del antiguo, el nuevo misticismo reasume el el pristino designio cristiano de redimir el mundo, de implantar en la Tierra el Reino de Dios.

d) Jacobo Boehme.

El arte y la filosofía cabalísticas, con las cuales el mismo papa León X simpatizaba, fueron introducidas en Alemania, antes de la Reforma, por el gran humanista Juan Reuchlin, émulo de Erasmo. De Reuchlin las tomaron Cornelio Aggripa de Nettesheim, gran alquimista y autor de un tratado sobre *La filosofía oculta,* y el famoso Aureolus Theophrastus Bombastus de Hohenheim, más conocido bajo el nombre de Paracelso.

Todos los tres estaban de acuerdo con los antiguos místicos en la creencia de que el universo se puede explicar como una procesión de la unidad a la multiplicidad (la revelación del Ser Divino por medio de su Inteligencia y de su Voluntad) y de que el más alto ideal al cual puede aspirar el alma humana es el de la unión con Dios. Los tres, en cambio, se diferenciaban de los antiguos místicos en considerar la naturaleza visible como un símbolo de las cosas invisibles; en su gran interés por conocer y dominar los secretos de la naturaleza; en su certidumbre de que el alma que se auna con la Divinidad puede conseguir lo uno y lo otro: descifrar el oculto simbolismo de las cosas naturales y determinar mágicamente los fenómenos físicos y los acontecimientos históricos.

Ese afán fué el que dió origen a la ciencia moderna. La astrología y la alquimia son las madres de la astronomía y de la química. Y en cuanto a que los ocultos poderes de la natu-

raleza deban de ser manejados tan sólo por espíritus puros, creo que encierran todavía una profunda verdad las enseñanzas de los cabalistas, si la ciencia ha de ser una influencia beneficiosa para la humanidad, lo que ellos llamarían: *magia blanca*, y no la infernal *magia negra* que, en las nefastas artes de la guerra, ha probado ser.

Creo que tiene razón el gran físico inglés Sir Oliver Lodge cuando explicando una vez a sus alumnos, en la Universidad de Glasgow, las extraordinarias fuerzas contenidas en la disgregación electrónica del átomo y en las maravilas que el hombre podrá operar en el día en el cual domine tales fuerzas, se interrumpió y quedó pensativo para agregar después: "no permita Dios que se vaya demasiado rápido por ese camino, la humanidad no está moralmente preparada para utilizar tales poderes y los emplearía para su propia destrucción".

Los cabalistas estaban en lo cierto al enseñar que sólo los puros tienen derecho a investigar los secretos de la naturaleza, que son los secretos de Dios. Es eso, según ellos, lo que distingue al *mago* del *brujo* y Paracelso era especialmente enfático en la afirmación de que sólo mediante la unión del hombre con el principio espiritual de todas las cosas puede el mismo hombre dominar los dos mundos inferiores: el astral y el material.

Paracelso como todos los alquimistas se complace en ocultar su pensamiento a los no iniciados en las artes mágicas. Como según la Cábala, todas las cosas materiales son símbolos de las espirituales (de acuerdo con el apotegma: *quod superius sicut quod inferius*) nos habla de *azufre* cuando quiere referirse a la energía primordial y originadora de todas las cosas, de *mercurio* cuando se refiere a la Inteligencia Divina, de *sal* cuando habla de la materia. El mercurio, el azufre y la sal, son los símbolos del mundo espiritual, del mundo celestial o astral y del mundo elemental o físico. Pero, bajo ese rebuscado simbolismo, palpita un verdadero anhelo místico. El hombre puede influir en el mundo físico por medio de las influencias simpáticas que la ciencia maneja, en el celestial por medio de la astrología, pero el mundo espiritual sólo es accesible a la oración y sólo aquel que se ha hecho ciudadano de

ese mundo superior puede eficazmente ejercer su influencia sobre los otros dos.

Estas ideas llegaron hasta Jacob Boehme, genial pensador y modesto zapatero de Görlitz, por medio de los escritos de Valentín Weigel, pastor de Zschopau, espíritu madurado silenciosamente en la lectura de los sermones de Tauler, en la meditación de la *Theología Germánica,* en el estudio de los escritos de Sebastián Franck y Gaspar Schwenkfeld y, sobre todo, en las obras de Cornelio Aggripa y del Paracelso.

Weigel no era de la pasta de la cual se hacen los héroes y los grandes reformadores. Durante su modesta vida de párroco de la pequeña población de Zschopau, nadie se pudo imaginar qué clase de escritos iba acumulando en los cajones de su escritorio ese virtuoso pero más bien rutinario pastor, aparente modelo de la más estricta ortodoxia luterana.

Quizás fuera cobardía. Quizás Weigel se inspirara en el sabio consejo evangélico de no echar perlas a los cerdos. Quizás, como dice San Pablo en su Primera Epístola a los Corintios ,pensara que no hay que hablar de sabiduría sino con los perfectos, con los espirituales, y no con aquellos que no pueden ser alimentados sino con leche y no con manjar sólido. De cualquier manera, cuando el reservado pastor pasó los umbrales de la muerte, sus herederos, y luego cientos de admiradores que sus obras póstumas muy pronto tuvieron, se quedaron admirados delante de las avanzadas doctrinas que Weigel fué elaborando en sus solitarias vigilias, en sus silenciosas lucubraciones.

A ejemplo de Franck, profesa Weigel el más intenso horror por los que, como Lutero, y todavía más Calvino, pretendían subtituir la autoridad de la Biblia a la inspiración personal, a la comunión directa del alma con Dios. Como Franck y Schwenkfeld, sostenía que la Iglesia de Cristo, la fraternidad cristiana, no se distingue por señales exteriores, sino que es una comunidad puramente espiritual de las almas verdaderamente identificadas con Cristo. Pero avanzando más de lo que ningún otro había avanzado, es el primero — que yo sepa — en arremeter contra el concepto paulino de la satisfacción vicaria, de que todos los hombres fueran colectiva y hereditariamente solidarios del pecado de Adán y de que Dios — el

padre generoso tipificado por Jesús en la parábola del hijo pródigo — hubiese necesitado del sacrificio del Cristo para aplacar sus iras y perdonar a los hombres una falta que no habían cometido, una culpa de su progenitor. (1)

A continuación de Franck, de Schwenkfeld, de Eckhart y de los discípulos de éste, Weigel hace de la identificación con el Cristo, *del nacimiento espiritual de Cristo en cada hombre,* la condición, el *camino,* para la unión con Dios. Empero bajo la influencia de los cabalistas alemanes a los cuales acabamos de referirnos, esa identificación no tiene por objeto alcanzar alguna especie de *nirvana,* huír de mundo o trascender el mundo, sino influír mágicamente en él. "El que creyere en mí — dice el Cristo, según el relato joanino — el que creyere en mí, las obras que yo hago, él las hará también, y mayores aun que éstas hará, por cuanto yo voy al Padre y todo cuanto pidiéreis al Padre, en mi nombre, eso haré yo, para que el Padre sea glorificado en el Hijo". La unión con el Cristo, la oración *en el nombre del Cristo,* vale decir: dentro del espíritu del Cristo y en comunión con él, es, según Weigel, el secreto de la transmutación que hará de cada hombre un taumaturgo como lo fué Jesús, identificado con el Logos y en quien el Logos se encarnó; *un colaborador de Dios,* como San Pablo dice en el cap. III de la Primera Epístola a los Corintios.

El Cristo es, según Weigel, "la verdadera piedra filosofal" que los alquimistas buscaban; la substancia que tiene la propiedad de transformar en oro todas las cosas. Pero una vez más, como ocurre con todos los místicos anteriores a la Reforma, Weigel está hablando del Cristo metafísico, de la personalidad antehistórica que tanto ocupó y preocupó el pensamiento de San Pablo y que los neoplatónicos cristianos, a la zaga de Juan, identificaron con la segunda hipóstasis de la Santísima Trinidad, con el mundo de las ideas o Sabiduría Divina.

Llegamos, por fin, a Jacobo Boehme, cuya actualidad filosófica pretendemos demostrar, y, con él, al pensador más genial

(1) Dicho sea de paso que, ya en el Antiguo Testamento, el profeta Ezequiel había atacado el antiguo concepto jurídico de la responsabilidad colectiva, estableciendo, en su lugar, el principio moderno de la responsabilidad puramente individual.

y profundo que tuvo el mundo occidental desde que Plotino terminó su obra.

Boehme fué un autodidacta. Nacido en 1575 en Görlitz, Silesia, tuvo desde niño que trabajar y vivir en la mayor pobreza y no pudo jamás cursar estudios regulares. Desde chico tuvo visiones. Guardando ganado, vió un día en el hueco de una roca un tesoro que luego se desvaneció y que en vano volvió a buscar muchas veces sin volverlo a ver. Hizo después su aprendizaje de zapatero y, según las costumbres de su país y de su época, una vez que fué oficial en su modesto oficio, llevó durante algunos años una vida errante, trabajando en diversas ciudades con diversos maestros de su profesión, hasta que, en 1599, se estableció él mismo como tal en su pueblo natal, casándose y llevando durante algún tiempo la vida monótona y tranquila de un hombre que no piensa sino en mantener a su familia, haciendo honestamente su trabajo.

Pero, en el curso de su vida errante, Boehme había leído mucho. Los escritos de Franck y de Schwenkfeld habían estado en sus manos y, más que estos dos, las obras de Weigel habían dejado huellas imborrables en su espíritu, así como han dejado vestigios indelebles en sus propios escritos, por más que, muy sinceramente, Boehme afirme, y crea honestamente, que tales escritos son el fruto exclusivo de sus meditaciones y, más que todo, de la inspiración divina.

Los antiguos místicos, desde los *Upanisads* hasta Plotino, desde el Areopagita hasta Juan Escoto Erigena y hasta Eckhart, habían creído que toda ciencia estaba comprendida en la ciencia de Dios. Nos hablan los viejos pensadores de la India de la manifestación de *Brahma* por medio de *Isvara* y de *Hyraniagarba* hasta producir *Virat,* el universo material; nos hablan los neoplatónicos paganos o cristianos de la procesión del Uno exteriorizándose, por medio de la Inteligencia y el Alma universales, en este mundo en el cual el hombre habita pero del cual no es realmente ciudadano, en el cual está desterrado, como un ángel caído. Pero lo que ninguno de ellos, desde Platón, había podido explicar jamás era la existencia de la materia misma; cómo lo que es espiritual se vuelve material; cómo el Espíritu da origen a la Materia y se concreta en ella.

Igual dificultad se nota, dicho sea de paso, en la misma física moderna que, después de haber descompuesto el átomo, última entidad para la física del siglo pasado, y de ver en cada uno de ellos un universo en miniatura, compuesto de un *proton* y varios *electrones,* que no son sino energía eléctrica, polarizadas positiva y negativamente, *puros movimientos sin ningún portador material,* nada puede deciros de cómo la Energía se concreta en Materia, de cómo lo que es inmaterial se vuelve material.

Lo que más se aproxima a una explicación es la transición paulatina, que se halla en los cabalistas pero cuyos orígenes hay que buscarlo en Porfirio, Jamblico y demás discípulos de la escuela alejandrina de Plotino, de lo espiritual a lo astral y de éste a lo material. El cuerpo astral (*linga - sáryra,* le había llamado ya el pensamiento indiano) es el eslabón que une el espíritu a la materia; pero lo astral es ya material, aunque materia fluída, impalpable, y así esa solución que, como vimos, ha dejado sus huellas en el pensamiento de San Pablo, no hace sino retroceder la dificultad sin solucionarla. Entre la Energía, o Espíritu, y la Materia o Cuerpo, por fluído que éste sea, hay siempre una solución de continuidad, un cambio de naturaleza.

Como buen hijo del Renacimiento, Jacobo Boehme está intensamente interesado por la naturaleza. No basta hablar de la procesión divina y escribir tomos sobre la Santísima Trinidad, lucubrando sobre las relaciones del Padre con el Hijo y de ambos con el Espíritu. Es menester explicar el mundo sensible.

Por otra parte, *como buen hijo de la Reforma,* Jacobo Boehme rechaza el fácil optimismo de Eckhart y del Erigena, para los cuales el mal era una pura negación; pues, como había escrito Juan Escoto en su disputa con el monje Gottschalk sobre la predestinación, Dios, siendo el Bien, sólo conoce y desea el bien.

Formado en la escuela de Lutero, para quien el mal es un hecho tremendamente positivo, Jacobo Boehme se colocó en el terreno de la realidad, de los hechos positivos, y repudia el idealismo mediante el cual, al pasar del Maniqueísmo al Catolicismo, San Agustín había solucionado el torturante problema, renegando de sus primeras creencias, que puerilmente pero a lo menos positivamente consideraban al mundo como el

teatro de una lucha entre dos fuerzas adversas: la Divinidad Buena y la Divinidad Mala, Dios y Satanás, para decirnos, al fin, que el mal no existe, que el mal es apenas como el fondo obscuro que sirve para hacer resaltar los colores claros.

Delante de una tragedia tan espantosa como fué la guerra europea de 1914 - 18, delante de las matanzas de los armenios por los turcos, de la horrible explotación de los pueblos primitivos por los llamados civilizados, de la afrentosa miseria en que yacen, en el seno de éstos, millones de criaturas humanas. sumidas en la ignorancia, el crimen, la prostitución, decir que el mal no existe es más que una mentira, es una infamia. El recio carácter moral del humilde zapatero de Gorlitz no quiso admitir la primera ni cometer la segunda y el tremendo problema de la existencia del mal en un mundo cuya creación se atribuye a un Dios lleno de bondad, fué el impulso que le llevó a pensar y meditar sin descanso, durante años de profundo silencio e introversión.

El mismo problema había llevado, en el siglo VI antes de nuestra era, al príncipe Sidharta Gautama, que después fué llamado el Buda, a hacer el voto de no darse descanso hasta hallar el camino que conduzca a la liberación de un mundo en el cual reinan la enfermedad, la vejez, el dolor y la muerte. El mismo problema había inspirado a San Agustín a plantear en el libro VII de sus *Confesiones* preguntas escalofriantes para las cuales él mismo, en definitiva, nunca halló solución.

"¿Quién me hizo? ¿No fué mi Dios que es bueno, que es la bondad misma? ¿De dónde me viene querer el mal, no querer el bien, mi crimen, mi suplicio? ¿Quién ha sembrado y plantado en mí esta semilla de amargura, en mí cuyo ser proviene enteramente de un Dios soberanamente dulce? Si el diablo es su autor ¿de dónde proviene que él sea diablo? Si, por la malicia de su voluntad, de ángel se volvió demonio ¿de dónde provino esa mala voluntad que lo hizo diablo, él a quien su Creador, soberanamente bueno, hizo ángel de bondad?"

"He aquí a Dios. Hé aquí las criaturas. Dios lejano, infinitamente mejor que ellas, cuya bondad no ha podido hacerlas sino buenas. ¿En dónde está pues el mal, de dónde viene, por dónde se infiltra? ¿Cuál es su raíz? ¿Cuál es su germen? Quizás no exista. Pero, si es así ¿por qué lo tememos? ¿Por

qué huimos de lo que no existe? Si nuestro temor no tiene razón de ser, cuando menos este mismo temor es un mal. Es un mal esa nada que solicita y atormenta nuestro corazón, mal tanto más penoso cuanto que no habiendo razón para temer nos inspira temor. O tenemos el temor del mal o tenemos el mal del temor. ¿De dónde proviene esto? Porque Dios, toda bondad, nada hizo que no fuera bueno. Verdad sea que, siendo el Bien absoluto, sus criaturas no son sino participaciones disminuídas de su bondad; pero, sin embargo, Creador y criaturas, todo tiene que ser bueno. ¿De dónde procede entonces el mal? ¿Será la materia que lo ha puesto en acción? Quizás que, cuando Dios le dió forma y orden, ella contuviera un elemento malo que Dios dejó en ella sin convertirlo en bien. Pero ¿por qué? ¿Era acaso incapaz de convertir, de cambiar la esencia de esa materia, a fin de que no quedara en ella ningún vestigio del mal, El que era todopoderoso? ¿Por qué ha querido Dios sacar algo de semejante materia y por qué, con toda su omnipotencia, no la redujo a la nada? ¿Podía la materia existir contra su voluntad? Si era eterna por qué la dejó así durante espacios infinitos de tiempos pasados y se decidió tan tarde a hacer algo con ella? Y si a Dios le sobrevino de repente una voluntad de obrar ¿por qué no prefirió hacer que ella dejara de existir, a fin de que Dios existiera solo, como el Bien verdadero, soberano e infinito?''

Para escapar a la angustia de semejantes interrogantes que, en diferentes términos, ya los pensadores anónimos que compusieron los *Upanisads* se habían propuesto y tratado de resolver, el Buda había preferido no hacer metafísica. Se ciñe al aspecto psicológico del problema del mal, que para él reside en el deseo apegado a la vida, y colocándose en el terreno pragmático de lo que hay que hacer para aniquilar en el hombre ese deseo de vivir, se limita a aconsejar un método de ascetismo espiritual a fin de escapar del imperio del mal, cuya existencia es obvia, pero cuyo origen no siente la necesidad de explicar.

Boehme, en cambio, sin conocer, desde luego, al Buda y sin haber leído probablemente una sola página de San Agustín, aborda intrépidamente el aspecto metafísico del problema de la existencia del mal y, simultáneamente, la cuestión prác-

tica de cómo libertarse de sus garras, planteándose, en la sencillez de su corazón de hombre puro y en su ingenuidad de autodidacta, nada menos que las cuatro siguientes enormes preguntas:

¿Por qué y cómo ha creado Dios el mundo?

¿Cómo se introdujo el mal en él?

¿Cómo puede Dios renacer en el seno de la criatura corrompida?

¿Cuál es el fin último de la creación?

Bajo la influencia, más subconsciente que consciente, de las lecturas que desordenadamente había hecho, o que luego fué haciendo en el curso de su azarosa existencia, el zapatero de Görlitz descubrió, poco a poco, el método que debía emplear para hallar la solución de tales problemas.

Los místicos anteriores le habían enseñado que el hombre que alcanza a unirse con Dios puede llegar a conocer el mundo invisible, del cual, según Platón y según la Cábala, el mundo visible es apenas una imagen o un símbolo. En la contemplación extática, de la cual hablara Plotino, la mente pasiva recibe de la mente activa la ciencia infusa, el conocimiento divino. *En Dio stando rapito,* dice el delicioso místico italiano Jacopone da Todi:

> Aperte son le porte
> facta ha conjunctione
> et é in possessione
> de tutto quel de Dio,
> Sente que non sentio,
> que non cognove vede
> possede que no crede
> gusta senza sapore.

Jacobo Boehme enveredó intrépidamente por ese camino de la introversión, de la plegaria interior, que, en el decir de todos sus antecesores, puede conducir hasta el conocimiento de la Divinidad misma. Más que al estudio, Boehme se dedicó a la meditación y a la oración. Su espíritu se maduró en el silencio, en el recogimiento, en la comunión con Dios. Antes de ser un filósofo, fué un hombre espiritual y lo fué de tal manera que, perdiendo conciencia de todo lo que había apren-

dido en los libros, llegó a considerar, con toda buena fe, como descubrimientos propios, o antes como revelaciones divinas, lo que muchas veces, *pero no todas,* no era sino recuerdos de ideas ajenas. elaboradas en el plano subconsciente, que, de pronto, ascendían y se presentaban, como nuevas, en la plena luz de su conciencia.

Educado en la fe luterana y creyendo sinceramente toda la vida que nunca se había apartado de ella, Boehme fué, ante todo y más que todo, un asiduo lector de la Biblia, cuyos libros conocía al dedillo como los más piadosos luteranos y calvinistas de su época. Sin embargo, Boehme nunca se dejó aprisionar por la letra de las Escrituras. Buscó siempre el espíritu que vivifica, la palabra eterna que habla en el fondo de nosotros y que es la única que puede revelar el sentido de la palabra escrita y sensible.

"Que Moisés no me hable — escribía ya el Kempis — ni ninguno de los profetas, Háblame tú, Señor, Dios mío, tú que eres la luz de los profetas y el espíritu que los inspiraba. Sin ellos, tú solo puedes penetrar toda mi alma con tu verdad, y sin ti ellos nada pueden.

"Ellos pueden pronunciar palabras, pero no hacerlas eficaces. Su lenguaje es sublime, pero, si tú te callas, no calienta el corazón.

"Ellos exponen la letra, pero tú descubres el sentido. Ellos proponen misterios, pero tú rompes el sello que los oculta a la inteligencia.

"Ellos publican tus mandamientos pero tú ayudas a cumplirlos. Ellos muestran el camino pero tú das las fuerzas para caminar.

"Ellos no obran sino afuera pero tú iluminas e instruyes los corazones. Ellos riegan exteriormente, pero tú eres el que concede la fecundidad.

"Sus palabras hieran el oído, pero tú abres la inteligencia. ¡Que Moisés no me hable pues, sino tú, Señor, Dios mío, eterna verdad!"

En el estudio de las Escrituras, como en todas las cosas, es menester empezar por libertar al hombre interior de las cadenas que le atan a lo exterior para que participe así en la vida divina. Las Escrituras sólo resultan comprensibles de esta

manera; las cosas santas sólo son para los santos; los puros de corazón son los únicos que pueden ver a Dios; y Jacobo Boehme, siguiendo estas enseñanzas, procuró en todas las cosas alcanzar la última realidad subjetiva: el Espíritu, sabiendo que el Espíritu es la esencia del eterno misterio.

En el año 1600, el zapatero de Görlitz tuvo lo que nuestra Santa Teresa llamaría su primera "visión intelectual". Meditando, se había quedado mirando fijo un plato de cobre sobre el cual reverberaba la luz del sol y así, extático, abstraído totalmente del mundo exterior, se produjo en su espíritu lo que él gráficamente llamó *la aurora*.

De repente todas sus perplejidades, todas las angustias que le causaba la consideración de la existencia del mal en un mundo cuyo autor es un Dios cuya esencia misma es la bondad, se desvanecieron como las sombras de la noche ante los primeros fulgores del sol. La luz brilló en medio de las tinieblas y Boehme vió, de un golpe, tres planos de la realidad, lo que él llama tres mundos: el Divino, el Obscuro y el Externo, y, en la interprenetración de esos tres planos, la solución del misterio que le atormentaba.

Hombre sin cultura, mas acostumbrado a manejar la lezna que la pluma, incapaz de disciplinar y poner en orden sus pensamientos, intentó, en diez años de meditación y de un trabajo que para él era extenuante, decir al mundo lo que había visto y lo que había pensado, escribiendo profusamente y tanto más confuso cuanto más profuso. Así fué redactado su primer libro, titulado *Aurora,* como antes decíamos, publicado en 1612.

Antes, empero, de que el libro fuera publicado íntegramente, copias manuscritas de él, o de partes de él, empezaron a circular entre los admiradores que Boehme no tardó en congregar alrededor suyo y entre los cuales se contaban personas de positiva cultura. Entonces las autoridades eclesiásticas luteranas se asustan. El pastor Gregorio Richter, párroco de Görlitz, insulta a Boehme desde el púlpito y, por su influencia, las autoridades le amenazan con expulsarle del pueblo si persiste en escribir y ocuparse de problemas metafísicos que, según ellas, no estaban al alcance de un zapatero.

Empieza así, una vez más, una lucha enconada entre los díscipulos de Lutero, defensores oficiales de una religión fundada en la práctica de ciertos ritos y en la letra de las Escrituras y ese hombre que, continuando la obra de Franck y de Schwenkfeld, se presentaba como un apóstol de la luz interior.

Sumiso y deseoso de no romper con su Iglesia, Boehme sin embargo no dejó de darse cuenta de que, en el fondo, las cosas no habían cambiado mucho con los primeros pasos de la Reforma. Compara la Iglesia Romana con un lobo, que diezmaba las ovejas, pero la Iglesia Reformada, según él, es un zorro que se ha venido después y se come las gallinas.. "Dejadle crecer y ya veréis como se come los corderos también".

Obedece sin embargo. Durante años no publica más libros aun que los escribe: entre otros. *Los tres principios de la esencia divina* y *De signatura rerum*. Pero, acogiendo los ruegos de sus amigos y bajo la cada día más preponderante influencia de Paracelso, cuyas obras sus amigos habían puesto en sus manos, desde 1622 empieza a hacer conocer los trabajos que silenciosamente había compuesto y a escribir muchos otros: el *Mysterium Magnum*, *La Clave*, las *Cuestiones Teosóficas*, determinando así que se cumpliera la amenaza de expulsión.

Durante los dos últimos años. Boehme vive errante y perseguido, pero escribiendo siempre. Sus obras suman treinta y dos libros. En 1624 el Elector de Sajonia se interesa por él y le llama a su corte para que fuese imparcialmente juzgado por una junta de teólogos. Pero ya era tarde para hacerle justicia. Los teólogos siguen sin entenderle y Boehme muere en noviembre de ese año.

Sólo gracias a la paciente obra de análisis de generaciones de discípulos y admiradores suyos, es posible entresacar, de las obras de Boehme, la línea central de su pensamiento. El esperaba que cuando llegara el tiempo de los lirios, el Reinado del Espíritu Santo, sus escritos serían apreciados y comprendidos. Ese reinado, según nos dice ahora Keyserling, parece haber llegado. Estamos maduros para comprender y apreciar el pensamiento de Boehme, pero, por desgracia, sus escritos, los escritos de un espíritu profundo pero indisciplinado, si-

guen siendo hoy tan confusos para nosotros como lo eran para los hombres de su época.

Felizmente, aun cuando introdujera conceptos nuevos en su teosofía. Boehme tiene la ascendencia espiritual que hemos estudiado en las páginas anteriores y, familiarizados ya con ella, podemos más fácilmente hacer la síntesis de sus lucubraciones.

Como todos sus antecesores, desde Plotino hasta Nicolás de Cusa, el zapatero de Görlitz empieza por el Ser indiferenciado, la Unidad Primitiva, lo que él llama el Abismo, *der Ungrund* y también la Madre de los Mundos, la Matriz Eterna, el Misterio Impenetrable o, recurriendo al latín para sugestionarse y sugestionarnos con el esoterismo de una lengua muerta, el *Mysterium Magnum.*

El *Ungrund,* el abismo sin fondo, es, al mismo tiempo, lo que Boehme se complace en llamar *der urgrund,* el fondo primitivo, la raíz misma de toda existencia, lo que ya Eckhart llamaba *Die Gottheit,* la Divinidad, distinguiéndola cuidadosamente de *Der Gott,* o Dios.

Este fondo primitivo de todas las cosas no es sino un deseo, una aspiración, *una fuerza.* Aun que Boehme no use tal palabra, no somos infieles a su pensamiento diciendo que es, sencillamente, lo que la física moderna llama *la Energía.*

El Mysterium Magnum es la naturaleza innaturada, pero que tiende a naturarse. Es el impulso vital, arracional, que tiende a racionalizarse. Es un deseo impusivo, inconsciente, pero que tiende a volverse consciente. Es algo negativo, pero que aspira a manifestarse positivamente.

La cosmogonía de Boehme presentásenos así como la antitesis misma de la del Platonismo, cuyo origen hay que buscar en el mito que Sócrates cuenta en *El Banquete* cuando relata a sus comensales cómo Póros, el dios de la abundancia, fecundó a Pénia, la diosa de la pobreza que había ido a mendigar al festín de los dioses. Platón, especialmente en el *Timéo,* y luego Plotino, en las *Enéadas,* colocan en el origen de las cosas la plenitud del Ser desbordándose sobre la Nada, sobre lo que

aun no existe y que, por no existir, carece de todo. La creación es un acto de amor; es Dios derramando su inagotable riqueza sobre el universo que su voluntad llama a la existencia, a fin de que sea la imagen móvil de su inmóvil perfección. "Era bueno — dice Timéo de Locres en el diálogo platónico que lleva su nombre — y él que es bueno no es avaro de ningún bien. Exento de envidia, quiso que todas las cosas nacieran lo más posible semejantes a él... En virtud de estas reflexiones, fué como, después de haber puesto la Inteligencia en el Alma y el Alma en el Cuerpo" — la materia — "plasmó el mundo a fin de hacer una obra que fuera, por naturaleza, la más bella y la mejor".

Boehme, en cambio, hace de la creación no primordialmente un acto de amor, no una dádiva, sino ante todo un acto de aspiración. El *Ungrund,* el abismo, de Boehme, el misterio original, la Eterna Madre, la Matriz de los Mundos, es lo que Eckhart llamaba la Nada Sin Nombre; vale decir: nada en particular, pero que tiene en sí la capacidad potencial de llegar a ser todas las cosas. No es precisamente la Nada, concepto inconcebible, como enseñaba ya Parmenides de Eléa, porque cuando decimos que la Nada existe ya le negamos su misma esencia que es la de no existir. Pero es el No-Ser; lo que, hablando justamente de lo contrario de lo Divino, de la materia sin forma, pero capaz de tomar todas las formas bajo el impulso del alma universal, Plotino clasificaba con los vocablos ἀπειρία, ἀοριστία, queriendo significar lo que, nada siendo por sí mismo, lleva en sí la potencialidad de llegar a ser algo, de actualizar lo potencial.

El *Ungrund* de Boehme es eso. Es la capacidad de existencia (y existiendo, por lo tanto, como tal capacidad) que no puede volverse actual mientras en ella no surja la conciencia, porque lo que no tiene conciencia de existir no existe, a lo menos para sí mismo, o sólo existe para quien tenga conciencia de su existencia. (1)

(1) Así, lo inanimado sólo existe con relación a lo animado. Una piedra sólo tiene existencia para el hombre que tropieza con ella. Para ella misma es como si no existiera.

De consiguiente, si el Magno Misterio ha de dejar de serlo, enseña Boehme, es menester que empiece por revelarse a sí mismo, por tener conciencia de su existencia. Hace falta que se desdoble en sujeto y objeto para sí mismo. Es necesario, como dirá luego Schopenhauer, que el Deseo de origen a la Representación. En otros términos: es menester que el Misterio suscite su contrario, ya que la Revelación es precisamente la antitesis del Misterio.

Usando un proceso dialéctico que, a la zaga de Boehme, luego había de constituir la esencia misma de la filosofía de Hegel, el zapatero de Görlitz parte siempre de una oposición: tesis y antitesis, para llegar a una solución, o síntesis.

Una vez más, en la historia de la filosofía, Boehme se da cuenta de que *la existencia nace de la oposición de los contrarios,* como ya lo habían enseñado Heraclito de Efeso y los Pitagóricos, en Grecia, y antes de ellos, en la China, los anónimos autores de ese viejísimo *Libro de las Mutaciones* en el cual se abrevaron Lao-Tzé y Confucio.

Para el antiguo pensamiento chino, la existencia brota de la oposición de Yang y Yin, el Cielo y la Tierra, lo eternamente masculino y lo eternamente femenino. Para los Pitagóricos surje de la oposición de la Monade y la Diade, lo par y lo impar, origen de toda multiplicidad, Sin saberlo, Boehme seguirá un camino idéntico al del Pitagorismo tratando de explicarnos como en el Uno primitivo surje su contrario: el dos.

El Abismo primordial lleva un signo negativo. Es menester que ese signo se convierta en positivo, para que del encuentro, del choque de ambos, surja un tercer término que sea la síntesis de los dos. La Divinidad, de Eckhart, es un *no.* Su Dios es el eterno *sí.* Lo mismo ocurre en la teosofía boehmiana, sólo que, a la oposición de ese *no* y de ese *sí,* sobrevendrá una solución que llevará en sí, sintetizada, la oposición primitiva.

El Misterio es una aspiración; *desea* manifestarse. Este *deseo* inconsciente engendra la *voluntad* consciente. El *deseo*

original es algo indeterminado. La *voluntad* es una fuerza que se determina. El Abismo primordial es la fuente de todo lo que hay de arracional en la naturaleza, es el factor energético de la creación. La Conciencia Divina es el factor racional en la misma. Es la Inteligencia que subordina y utiliza la Energía de la cual brotó.

Boehme no se cansa de multiplicar las imágenes para hacer más claro su pensamiento. La Eterna Madre, el Abismo Primordial, *es el fuego*. La Conciencia Divina *es la luz*. La Matriz de los Mundos *es la fuerza*. La Voluntad Divina *es el amor*. La Naturaleza innaturada *es el principio*. La Divinidad naturante *es el fin*.

Todo esto ocurre, según Boehme, en la unidad primitiva que, *sin dejar de ser una*, contiene esencialmente un dualismo, una oposición. No hay que confundir su especulación con la de Filón, con la de Plotino y con la de todos los teólogos cristianos que, antes de él, especularon acerca de los misterios de la Trinidad. La Inteligencia, la Voluntad Consciente que, en el seno misterioso de la Divinidad, se opone a la Fuerza, al Deseo Inconsciente, *no* es todavía el Hijo del dogma trinitario.

Transponiendo al plano metafísico una observación psicológica, Boehme cree que la Divinidad no llega al conocimiento de sí misma, a lo que el neoplatonismo helénico y cristiano llama la generación del Hijo, sino cuando en ella se ha dado una lucha, una oposición, y tal oposición ha sido superada en una síntesis, de la misma manera que ninguno de nosotros se conoce verdaderamente sino cuando se ha producido en su seno una batalla entre sus deseos y su voluntad y aquellos han sido dominados, disciplinados y encauzados por ésta, transformados de fuerzas caóticas en energías conscientes.

Lo que, hasta aquí, Boehme ha pretendido darnos es la explicación de cómo la Matriz de los Mundos *se fecunda a sí misma,* para dar origen a algo que será la síntesis de esa oposición que se encuentra en el seno mismo del misterio de la Divinidad. Es el análisis del proceso mediante el cual la Eterna Madre dará a luz a lo que Boehme llama la Virgen Eterna, el Espejo,

la Sabiduría Divina; a lo que los teólogos cristianos habían llamado el Hijo y los filósofos platónicos "el mundo de las ideas".

Quizás el siguiente cuadro sirva para dar una visión más clara del pensamiento de Boehme:

Mysterium Magnum

La Eterna Madre
La Matriz de los Mundos

La Divinidad de Eckhart.				El Dios de Eckhart.
	Fuerza.	—	Amor.	
	Naturaleza innaturada.	—	Divinidad naturante.	
	Fuego.	—	Luz.	
	Principio.	—	Fin.	

La Virgen Eterna.
El Espejo.
La Sabiduría.
El Hijo.
El mundo de las ideas.

Conviene no olvidar nunca que el punto de partida de toda la especulación filosófica de Boehme fué la angustia que en él le causaba la existencia del mal en el universo y su deseo de explicársela Si el mal se desarrolla en el mundo, piensa Boehme, tenía que estar ya *potencialmente* en Dios. De ahí que, para él, la Unidad Primitiva contenga ya un dualismo, sea una oposición de Fuego y de Luz, de Fuerza y de Amor.

Esa Fuerza, ese Fuego, ese Deseo, originario, contienen potencialmente el mal. Son el fondo obscuro e infernal, la esencia terrible y tremenda de la Divinidad, *la Ira de Dios,* nos dice Boehme, volviendo al primitivo pensamiento hebreo que, antes de tomar de los persas la idea de Satanás — que es para el autor del libro de Job el polo negativo, opuesto a

Yahveh, polo positivo de una misma entidad original — sintetizaba en la Potencia Divina, en la Omnipotencia Divina, el origen del bien y del mal (1).

El Dios del Antiguo Testamento es, salvo contadas excepciones ,una Divinidad Terrible. Su característica esencial es la ira. El cap. V., v. 24, del Deuteronomío se complace en compararlo con "un fuego devorador" y Lutero, que fué un espíritu plasmado por el Antiguo Testamento, gustaba de predicar sobre ese texto tremendos sermones. En el mismo Nuevo Testamento ese tema de *la ira de Dios* pasa como un escalofrío, en la prédica del Bautista, en los escritos de San Pablo, en el Apocalipsis. Sólo en la prédica de Jesús se hace resaltar el carácter paternal de la Divinidad, la enseñanza que la Primera Epístola de San Juan sintetiza diciendo que "Dios es amor".

Boehme que, al contrario de los Gnósticos y de los Maniqueos, no sentía la menor tentación de repudiar el Antiguo Testamento, solución fácil que muchos cristianos modernos se inclinan a adoptar, busca la conciliación de las dos tendencias y, haciéndolo, halla una solución que la satisface para el problema que tanto le atormentaba.

El primitivo *deseo* inconsciente, de la Fuerza Originaria, tiende a manifestarse de cualquier manera y, por lo tanto, mal. Es la vida que tiende a vivir, en cualquier forma, sin objeto, sin finalidad, *sin moral*. La voluntad consciente del Amor es la que encauza y dirige ese deseo, la que da una finalidad y determina hacia el Bien lo que potencialmente pudo ser el Mal.

Si hay derecho a decir que Dios es bueno, enseña Boehme, es porque pudo escoger entre el Bien y el Mal. Los antiguos místicos, hasta Eckhart, le habían colocado por encima de ambos. Boehme pone los dos términos en el seno de la Unidad Primitiva. Es *positivo,* no *negativo,* como lo habían sido todos los teólogos hasta Nicolás de Cusa. Nos dice que Dios es bueno, pero que su bondad no está determinada por su naturaleza, como el Dios de Platón que, siendo esencialmente bueno, no podía sino obrar bien. Su bondad es fruto de su libertad y de

(1) Compárese el viejo relato del cap. XXIV del Segundo Libro de Samuel y el relato, más moderno, del cap. XXI del Primer Libro de Crónicas, sobre las razones que movieron a David a ordenar un censo, y véase lo que digo al respecto en mi libro "El Final del Profetismo", página 76.

su voluntad, de *su determinación,* y, así, la creación que surge de la aspiración del *deseo* determinada por la *voluntad* de la conciencia, resulta en Boehme un verdadera acto de altruismo, de verdadero amor, característica de la cual, en definitiva, carece la creación relatada en el *Timéo* y en la que Dios solo hace el bien porque su misma bondad se lo impone.

El *deseo* primordial es una fuerza centrípeta, una tendencia egoísta. La *voluntad,* que se le opone, es una fuerza centrífuga, una tendencia altruista. La primera es la tesis, la segunda la antitesis. La síntesis es la acción divina, el *movimiento* determinado por la oposición de los contrarios; como ya también había enseñado Nicolás de Cusa al hacer del Espíritu Santo, del Alma Universal, el *nexus infinitus* de todas las oposiciones, el principio dinámico que une los contrarios.

La síntesis es la *acción creadora* por medio de la cual *Dios se sale de sí mismo,* como habían dicho varios místicos anteriores, y da origen a la Sabiduría Divina, al mundo de las ideas o propósitos universales, a lo que Boehme llama la Virgen Eterna y, retomando una expresión de Eckhart, el Eterno Espejo, en el cual se refleja la Unidad Sintética de la potencial Dualidad Divina.

El mundo de las ideas es el mundo de las personalidades universales que se interpenetran. Hay una unidad esencial en el pensamiento divino puesto que este pensamiento no es sino un reflejo de su unidad. Pero la personalidad busca manifestarse, cada idea universal está ya dotada de un *principium individuationis,* y así la creación, aun en el mundo de las ideas, empieza por la introducción de la división — vale decir: del *espacio* — en el mundo de las voluntades *universales* que así se vuelven *particulares.*

Siguiendo la tendencia cabalística que, a su vez, tiene su origen en el viejo pensamiento hebreo que lleva al autor de las Epístolas a los Efesios y Colosenses a ocuparse tanto de las jerarquías celestiales: principados, potestades, dominios, etc. Boehme, igual que el Areopagita, identifica esas voluntades con los ángeles. Las personalidades universales, o ideas divinas, son seres espirituales, poderes encargados de realizar los designios de Dios. Nos habla, así, de los Siete Es-

píritus que rigen el universo y a los cuales los alquimistas invocaban para realizar sus operaciones mágicas.

No tenemos por qué detenernos en ese aspecto de su pensamiento. Bastará decir que, según él, esas voluntades universales, personificadas en ángeles, aun que dotadas de un *principium individationis,* están unidas a Dios por la sujeción de sus voluntades particulares a la Voluntad Divina. Hay en ellas, como en la Divinidad misma, de la cual proceden y en la cual viven en el seno de la Virgen Eterna, una capacidad para dejarse llevar por el *deseo,* por el mal, para vivir de acuerdo con su propio albedrío y no con el del plan universal que debe regir el cosmos. Pero ese fondo obscuro, que han recibido de la misma Naturaleza Divina, está sujeto en ellas a la Voluntad de Bien por medio de la cual Dios se determina y se exterioriza.

Una excepción, sin embargo, se produce que introduce el desorden en el cosmos. Es Lucifer, que escoge el *deseo,* la vida por la vida misma, afirmando su personalidad propia, tratando de vivir para sí mismo y por sí mismo. El elemento *fuego* prevalece en él sobre *la luz,* de la cual precisamente era el portador. El fondo obscuro, infernal, de la Divinidad misma, se polariza, se personifica en su persona y entonces el mal se actualiza en el universo *todavía intemporal,* pero en el cual la distinción de las voluntades universales en voluntades particulares ya había introducido el *espacio* que no existe ni puede existir en la infinita Unidad Divina.

Surge el infierno que, según Boehme, no es otra cosa sino el predominio del fondo arracional, caótico de la Naturaleza Innaturada, haciendo irrupción en el seno de la Divinidad Naturante, gracias a Lucifer que *se separa* de Dios, que permite que un *deseo* propio se apodere de él alejándole de la Voluntad Divina.

¡Y este infierno, que se separa del mundo de las ideas, es el origen del mundo material! No que Boehme vaya a decir, como los Gnósticos y los Maniqueos, que la creación del mundo visible sea debida al Espíritu del Mal, de que el *demiurgo,* el creador del mundo, sea Satanás. Lo que pretende significar es sencillamente que el caos primitivo, la materia informe y desordenada, de la cual habla el primer versículo

del Génesis, es el resultado de la aeción de Lucifer que introdujo la anarquía en el orden divino.

Esa anarquía, ese caos, es el Mundo Obseuro, eoloeado entre el Mundo Divino y el Mundo Exterior, que Boehme vió en su primera visión del año 1600 euando, en esa experieneia místiea a la eual llamó gráficamente su *Aurora,* pudo contemplar los tres planos del eosmos y darse euenta de sus relaciones.

Es la naturaleza terrestre todavía innaturada, reflejo del *fuego divino,* de la Innaturada Naturaleza Divina. Es una eonfusión, es la multiplieidad totalmente sin eohesión, en la eual eada parte, desvineulada de la Voluntad Divina, se eonsidera eomo el todo y, rota toda solidaridad, se eonduee eomo tal. Coresponde, en la cosmología de Boehme, al *mundo astral* de los eabalistas.

Con esa naturaleza terrestre todavía innaturada, tendrá la Voluntad Divina que iniciar una nueva obra de ereaeión. Es eon ese material eaótico eon el eual Dios, tratando de redimir lo que se había perdido, construirá o, antes, ordenará el mundo visible. Es eso, según Boehme, lo que el Génesis signifiea euando nos diee que la Tierra estaba desordenada y vaeía, que las tinieblas eubrían el abismo y, sobre todo, *que el Espíritu de Dios estaba sobre su faz.*

La división de las voluntades universales en partieulares había introdueido el *espacio* en el universo todavía inmaterial. La rebelión de Lueifer ereó la materia, caótiea, informe, desordenada. Ahora Dios dará a la naturaleza material, innaturada, un arma contra el mal: *el tiempo,* que lleva en sí la posibilidad de regeneración.

Hasta aquí Boehme, bastante ilógicamente por cierto, había insistido, en toda forma y a cada momento, de que nos estaba hablando de algo eterno, sin prineipio; del orden lógieo y no eronológieo del proeeso mediante el eual el *Mysterium Magnum* se revela por medio de la Virgen Eterna. La misma rebelión de Satanás, espíritu eoeterno con todos los espíritus mediante los euales Dios se manifiesta en el universo eterno e invisible, parece ser un heeho que se produjera, antes del tiempo, en la individualizaeión, lógica pero no eronológiea, de tal espíritu. Ahora, en eambio, entramos en el devenir temporal. Estamos en el primer día del Génesis.

La materia se va a desarrollar en el tiempo y en el espacio, desde su originalidad informe hasta alcanzar su forma más perfecta en el hombre, que Dios crea de la materia, al cual da un cuerpo material, pero a quien dota también de una inteligencia, reflejo de la Inteligencia Divina, capaz como ella de determinar su voluntad, y de un alma que corresponde a la Unidad Divina y que comporta, como ella, la capacidad del bien y del mal.

Este es el hombre original, el Adán-Cadmón de los cabalistas, la *materialización* de la idea divina de la Humanidad y único, sin par, como lo es toda idea divina, como lo son *cada uno* de los espíritus celestiales cuya característica es su unicidad, su originalidad y desemejanza de todos los demás.

Dios coloca al hombre en el seno de la naturaleza material para que la cultive, para que, siendo él su manifestación más perfecta, la levante hasta su altura, para que conduzca la naturaleza material, *en el curso del tiempo,* a manifestar materialmente la perfección divina y, al identificarse con ella, al absorberse en ella, para que Dios vuelva a ser *todo en todas las cosas,* como dice San Pablo.

Con ese objeto está Adán-Cadmón dotado de una inteligencia. Si es fiel a ella, si su inteligencia es un reflejo fiel de la Inteligencia Divina, si la contempla y la ama fielmente haciendo de ella el único objeto de su amor, su voluntad determinará siempre hacia el bien la capacidad de bien y de mal que lleva en su principio originario, en su alma. Será igual a Dios, un reflejo fiel de la Divinidad y, al integrarse en ella, integrará también en Dios al universo material cuyo soberano es.

Pero una vez más, como en el caso de Lucifer, se produce una desarmonía en el plan divino. En este segundo plan divino. En lugar de vivir para Dios, Adán prefiere vivir para sí mismo. Acentúa egoístamente el *principium individuationis* de que estaba dotado y el hombre arrastra en su caída el universo material que debía regenerar.

Boehme observa tres etapas en la caída de Adán. Su primer pecado fué de orden intelectual. Al poner nombre a las cosas, su mente se desvía de la contemplación mística de la Unidad, del conocimiento intuitivo que tenía de la realidad

global de las cosas, y, en lugar de la ciencia mística, contemplativa, prefiere el conocimiento analítico, origen de la ciencia humana. En seguida, su segundo pecado fué amar esas cosas terrenales a la cuales conoció analíticamente. Amando las cosas terrenas, amó su propio cuerpo y de ese amor surge la Mujer que no es sino la materialización del deseo de Adán por su propia carne, su deseo tomando un cuerpo material. Por último, su tercer pecado, o el último escalón de su descenso, aconsejado por la Mujer, materialización de sus deseos carnales, fué oponer definitivamente sus voluntad personal a la voluntad divina, queriendo ser igual a Dios.

Estas ideas de Boehme no son absolutamente originales. Al contrario: tienen un viejo abolengo. Ya San Atanasio, en su obra *Contra Gentiles* había dicho que "mientras el primer hombre se dedicó a Dios y contempló la Divinidad, desvió su vista y alejóse de todas las cosas temporales; pero desde que, cediendo a la persuación de la serpiente, dejó de pensar en Dios y empezó a dedicarse a la consideración de sí mismo, inmediatamente se dejó llevar de la codicia de las cosas terrenales y conoció que estaba desnudo, no tanto porque estuviera falto de vestidos, sino porque se halló privado de la contemplación de las cosas divinas; entonces dirigió su espíritu hacia lo opuesto a Dios, porque, apenas hubo abandonado la contemplación de su Creador, ya se precipitaba en el deseo desordenado de las cosas terrenas".

Su anhelo de igualarse a la Divinidad, agrega Boehme, tuvo satisfacción. Fué igual a Dios, pero lo fué como Lucifer: por el lado misterioso y no luminoso de la Divinidad. Fué igual a Dios, pero por el elemento fuego, no por el elemento luz. Lo infernal, lo diabólico, de la Innaturada Naturaleza Divina fué lo que se polarizó en él y, por medio de él, en su descendencia. Desde entonces es lo material, lo caótico, lo que prevalece en la humanidad.

Fué así como la Divinidad, en su infatigable amor, tuvo que proveer un tercer esquema de creación o un segundo plan de redención de la naturaleza desviada del orden divino. Ese segundo plan se lleva a cabo mediante la encarnación de la Sabiduría Divina en la persona humana de Jesús de Nazaret, a quien Boehme, como Pablo, llama el Segundo Adán.

El Cristo de cualquier modo hubiera venido, al final de la obra del tiempo, como el consumador de la perfección humana, Adán mismo, ascendiendo en perfección hasta libertarse de la materia y libertarla consigo, hubiese sido el Cristo, la encarnación humana de la Sabiduría Divina. Pero así fué un hombre que por la obediencia en el sufrimiento, como dice la Epístola a los Hebreos, fué hecho perfecto y, habiendo realizado de esa manera los designios divinos, siendo el hombre, igual a Dios, en quien todos los deseos se subordinaron, como en Dios, a la voluntad de bien, es el autor de eterna salvación para todos los que, uniéndose espiritualmente a él, le siguen y le obedecen.

La naturaleza humana, tal como fué determinada por la caída de Adán, es la expresión del *fuego* divino, del elemento obscuro, terrible, demoniaco de la Divinidad. En cambio, Jesús es la revelación de la *luz* de Dios, del signo positivo del *Mysterium Magnum*. Es el hombre introvertido, contemplando el elemento divino que lleva en sí, en lugar del hombre extravertido que Adán fué.

Adán, que es el hombre carnal, engendra hijos según la carne. El Cristo, que es el hombre espiritual, engendra hijos según el espíritu. Somos hijos de Adán, sin que intervenga nuestra voluntad, por el hecho de nacer hombres. Pero no podemos ser hijos del Cristo de la misma manera. Ningún bautismo que se nos haya impuesto en la infancia, sin que nuestra voluntad interviniera, nos hará tales. Es menester la *conversión*, el cambio de frente, que de hombres extravertidos, como Adán, nos haga hombres introvertidos, como el Cristo. Es menester *nacer de nuevo* y ser bautizados no de agua sino del Espíritu para ser nuevos hombres, hombres espirituales y, así, pertenecer a la nueva humanidad espiritual que el Cristo fundó: a la verdadera Iglesia, o familia, del Cristo.

Es así, según Boehme, como usando el instrumento que Dios dió a la naturaleza para que se regenerara, a saber: *el tiempo*, paulatinamente se irá operando la regeneración de la humanidad y, tras ella, de la naturaleza entera, como dice San Pablo en el cap. VIII de la Epístola a los Romanos, hasta que la voluntad de Dios se haga en la Tierra igual que en los Cielos, hasta que venga a nosotros el Reino de Dios.

Delante del ejemplo de Jesús, despertado por el arrebato de admiración y amor que provoca el espectáculo de su sacrificio, cada hombre debe sentirse llevado del deseo de ser semejante a Jesús o, como ya habían dicho los místicos alemanes del siglo XIV, *a desear que el Cristo se encarne en él.*

En esto consiste el *segundo nacimiento* del cual el Logos-Cristo habla a Nicodemo en el relato joanino. Nacer de nuevo, según Boehme, es volver a ser creados por Dios en imagen y semejanza suya, como lo había sido el pristino Adán, como *por el sufrimiento* lo fué Jesús.

El hombre lleva dos mundos en sí, el *Obscuro* y el *Divino;* el elemento *fuego* y el elemento *luz,* como el mismo *Magnum Mysterium* del cual proceden todas las cosas. Cielo e infierno están adentro de él. No son lugares distantes, son estados de alma. En cualquier momento puede el hombre volverse hacia el uno o hacia el otro, según prefiera vivir una vida perfecta, una vida como la de Dios, o la vida por la vida misma; según se deje arrastrar por el *deseo* o determine sus acciones por el imperio de la *voluntad.*

"Nada arde en el infierno sino el *yo,* el *me,* el *mío* y otras cosas semejantes, de eso está hecho el combustible gracias al cual arde el fuego eterno", había dicho el anónimo autor de la *Theología Germánica.* Jacobo Boehme piensa lo mismo. Dios es Dios porque sacrifica o subordina todas sus potenciales tendencias egoístas. Su propio fuego, la energía original, no es otra cosa sino un *deseo* que hubiese podido ser una fuerza centrípeta sino fuera determinada y encauzada por la fuerza centrífuga de su *voluntad.* El hombre, para ser verdaderamente hombre, y no demonio, tiene que hacer la misma cosa. Dios está presente en cada uno de nosotros, inmanente en cada uno de nosotros. *Es la luz que alumbra a todo hombre,* de la cual habla el Cuarto Evangelio. Esa luz es nuestro verdadero *Yo* (con mayúscula), a ese *Yo* debemos subornidar nuestro *yo* mezquino, el *yo* con minúscula. Fué lo que hizo Jesús, por eso fué el Cristo. Para ser semejante al Cristo, cada hombre debe hacer como él hizo: sentir y vivir bajo el resplandor de la luz divina, sentir y vivir en la presencia de Dios.

No todos los hombres, sin embargo, están destinados a alcanzar esta identificación con el Cristo y, por medio del

Cristo, con la Divinidad. El místico de Görlitz es menos optimista que Orígenes y Juan Escoto Erígena, los cuales habían sostenido la doctrina de la reintegración absoluta de todas las cosas en el luminoso abismo de la Unidad de la cual proceden. Es más pesimista que el mismo San Pablo que nos dice que los gajes del pecado son la muerte y condena al aniquilamiento, o excluye de la resurrección en cuerpo espiritual, a cuantos no se rediman identificándose con el Cristo. Educado en el luteranismo, Jacobo Boehme considera a la naturaleza material, y a la humanidad con ella, destinada a polarizarse en el elemento *fuego* o en el elemento *luz* que, sintetizados, se hallan en la Unidad Divina.

Cuando llegue la consumación de los siglos y el tiempo, habiendo concluído su misión de instrumento de regeneración ofrecido por Dios a la naturaleza material, deje de correr; cuando todas las cosas se reintegren en la eternidad de la cual proceden y de la cual no ha dejado jamás de participar el universo no-material, el cosmos entero será de nuevo un espejo del *Mysterium Magnum.* Pero no un espejo como la Virgen Eterna, en el cual se sintetizan todas las oposiciones divinas, su fuerza y su amor, su fuego y su luz, sino un espejo bipartido en el cual, de un lado, se reflejará el elemento igneo, obscuro, terrible, y, del otro, el elemento resplandeciente, luminoso, amoroso de la Eterna Unidad.

El infierno y el cielo se habrán separado para siempre jamás.

e) BOEHME Y LA CIENCIA MODERNA.

Es harto posible que, para muchos espíritus de hoy, la especulación filosófica de Boehme parezca ridícula o, cuando menos, carezca de actualidad.

El estudio de la Biblia era su mayor preocupación y ese estudio no está hoy muy en voga, especialmente en los países católicos en los cuales, de adehala, poca fe pueden merecer las visiones de un místico heterodoxo. Además, Boehme refleja, en

sus ideas y en su lenguaje, la mentalidad de los astrólogos y alquimistas de su época. ¿Qué interés pueden tener tales ideas y tal lenguaje para la mentalidad científica moderna?

Sin embargo, quizás esa mentalidad se halle dispuesta a modificar un poco su actitud despectiva si, después de lo que parece abacadabrante especulación de Boehme, consideramos el siguiente cuadro del origen de las cosas que el astrónomo Arturo Stanley Eddington, de la Universidad de Cambridge, nos traza en su obra *Science and the Unseen Word*:

"Mirando hacia atrás el remoto pasado podemos describir el origen del mundo — un caos primitivo al cual *el tiempo* ha plasmado en el universo que conocemos. Su vastedad amedrenta el espíritu; espacio sin límites aun cuando no infinito, de acuerdo con la extraña doctrina de la ciencia actual. El mundo era sin forma y casi vacío. Pero en la etapa más primitiva podemos ver que ese vacío empieza a ser roto por pequeñísimas partículas eléctricas, los gérmenes de las cosas que han de ser; positivas y negativas, van errantes y sin rumbo, solitarias por la inmensidad, raras veces acercándose lo suficiente para buscarse o evitarse entre sí. Caminan por todas partes de tal manera que todo el espacio está lleno con ellas, y, sin embargo, tan vacío que, comparado con él, el vacío más vaciado que podemos obtener aquí en la Tierra es una muchedumbre comprimida. En el principio era la vastedad, la soledad y la noche más profunda. La obscuridad cubría la faz del abismo, porque la luz aun no existía."

"Los años fueron rodando, millones tras millones. Insignificantes agregaciones, ocurriendo en un lugar o en otro, arrastraron hacia sí más y más partículas eléctricas. Luchaban por la soberanía, ganaron y perdieron su presa, hasta que la materia se congregó alrededor de centros de condensación dejando vastos espacios vacíos de los cuales había refluído. Así *la gravitación* fué lentamente partiendo el caos primitivo. Estas primeras divisiones no eran estrellas sino lo que podemos llamar "universos-islas", cada uno de los cuales había de llegar a ser, por fin, un sistema compuesto de miles de millones de estrellas. Desde nuestro propio universo-isla podemos discernir las otras

islas como nebulosas espirales situadas unas tras otras tan lejos cuanto los telescopios pueden alcanzar. Su proximidad es tal, que la luz necesita 900.000 años para cruzar el golfo que nos separa de ellas. Adquirieron rotación (todavía no comprendemos cómo) que les imprimió una forma achatada y las hizo enroscarse en espirales. Sus formas, diversas y sin embargo regulares, son un espectáculo fascinante para el que las contempla con el telescopio.''

''Así como había dividido el caos original, así la gravitación subdividió los universos-islas. Primero se amontonan las estrellas, luego las estrellas mismas son separadas. Y con las estrellas vino *la luz*, nacida del feroz torbellino que se produjo cuando las partículas eléctricas fueron arrebatadas de su soledad y condensadas en apiñadas muchedumbres. Una estrella no es apenas un pedazo de materia casualmente amontonada en medio de la confusión general; tiene un tamaño cuidadosamente graduado. Puede decirse que relativamente no hay más diversidad en el conjunto de las estrellas recién nacidas que en el conjunto de los niños recién nacidos. Agregaciones apenas mayores que nuestro Sol tienen una fuerte tendencia a subdividirse, pero cuando la masa se reduce un poco, el peligro se desvanece rápidamente y el impulso a la subdivisión queda satisfecho. Al llegar aquí pareciera que la obra de la creación debía cesar. Habiendo esculpido el caos en estrellas, el primer impulso evolutivo había alcanzado su objeto. Por billones y billones de años las estrellas pueden continuar derramando su luz y su calor a través del mundo, dando a comer su propia materia que lentamente se desvanece en ondas etéreas.''

''No infrecuentemente una estrella, hilando demasiado rápido o impulsada por el radiante calor aprisionado en ella, puede dividirse en dos estrellas aproximadamente iguales, que permanecen uncidas la una a la otra como una estrella doble; aparte de éste no se conoce ningún otro plan regular de desarrollo ulterior. Para lo que podemos llamar el segundo día de la creación, tenemos que pasar de la regla general a las excepciones. Entre tantas miríades de estrellas tiene que haber algunas que, por un raro accidente, tengan un destino distinto de las demás.

En la vasta extensión de los cielos, el tráfico es tan escaso que una estrella puede razonablemente contar con que viajará durante la totalidad de su larga vida sin ningún peligro serio de colisión. El riesgo es negligible para cada una de las estrellas individualmente; pero diez mil millones de estrellas en nuestro propio sistema, y más todavía en los otros sistemas fuera del nuestro, dan un gran margen para que esto ocurra. Si, en cien millones, existe *un* riesgo, alguna víctima poco afortunada tendrá que correrlo. Este raro accidente debe de haber ocurrido a nuestro Sol — un accidente para el Sol, pero para nosotros la causa de que nos hallemos aquí. Una estrella, viajando a través del espacio, sorprendió al Sol, no quiero decir que chocó con él, pero se le aproximó tan cerca, que levantó una inmensa ola. Por esta perturbación, una iaculación de materia brotó del Sol; arrastrada alrededor por su movimiento angular, no volvió a caer en él sino que se condensó en pequeños globos — los planetas.''

''Gracias a este y otros sucesos similares, apareció en el universo, aquí y allí, algo que estaba fuera del plano regular de la Naturaleza: porciones de materia bastante pequeñas y bastante densas para poder enfriarse. Una temperatura de diez millones de grados, o más, prevalece en la mayor parte del interior de las estrellas; no puede ser de otra manera mientras la materia permanece acumulada en masas inmensas. Así el primer designio en la primera etapa de la evolución parece haber sido que la materia estuviese normalmente dotada de un intenso calor. *La materia enfriada aparece como un pensamiento que surgió después.* Es poco probable que el Sol sea la única estrella que posea un sistema de planetas, pero se cree que tal desarrollo es muy raro. En esta formación excepcional, la Naturaleza ha intentado el experimento de ver qué efectos surgirían si la materia fuera relevada de su temperatura usual de millones de grados y se le permitía enfriarse.''

''De las cargas eléctricas dispersas en el caos primitivo, noventa y dos diferentes calidades de materia — noventa y dos elementos químicos — fueron construídos. Esta construcción es también una obra de la evolución, pero poco o nada sabemos

de su historia. (1) En la materia que manejamos diariamente encontramos unidos los ladrillos originales y no podemos sino inferir que en algún lugar y en algún momento ocurrió el proceso de su construcción. A altas temperaturas, esta diversidad de la materia permanece como latente; pocas consecuencias resultan de ello. Pero en las frías estaciones experimentales del universo, las diferencias se afirman. La diversidad de los noventa y dos elementos refleja la diversidad fundamental de sus integrales, desde uno hasta noventa y dos. Las características químicas del elemento Nº 11 (sodio) procéden del hecho de que tiene el poder, a baja temperatura, de reunir alrededor suyo once partículas eléctricas negativas; las del Nº 12 (magnesio) de su capacidad para reunir doce partículas, y así con los demás.''

''Es tentador detenerse en el análisis del desarrollo del origen fundamental de las maravillas estudiadas por la química y por la física, pero no podemos hacerlo aquí. La provisión de ciertos globos planetarios fríos fué el segundo impulso de la evolución cósmica y se agotó en la formación de las rocas, de los metales y otros materiales inorgánicos. Tenemos que esperar una nueva excepción, o anormalidad, si algo más ha de conseguirse. Difícilmente podemos llamar un accidente que entre los integrales de la materia existiera el Nº 6; pero no hallo otra manera de expresar el hecho de que la vida orgánica no hubiera tenido principio si la aritmética de la Naturaleza hubiese pasado por alto el Nº 6. El plan general de noventa y dos elementos, cada uno de ellos incorporando en su modelo estructural alguno

---

(1) El prof. Stanley Eddington se refiere a la composición electrónica del átomo, tan admirablemente estudiada, en los Estados Unidos, por el prof. Millikan. Cada átomo se compone de una carga eléctrica positiva, el *próton*, y de una o varias cargas negativas, los *electrones*, cuyo número varía en cada uno de los elementos químicos. La ciencia moderna cree posible realizar el sueño de los antiguos alquimistas: la trasmutación de los metales. Para ésto bastaría que se consiguiera dar al átomo de un metal que se pretende transformar el número de *electrones* que corresponde a aquél en el cual se pretende transformarlo. Y es curioso que los alquimistas, pretendiendo hacer oro, se hayan fijado precisamente en aquellos metales cuyo átomo tiene el número de electrones más cercano al del oro.

de los primeros noventa y dos números, contempla la posibilidad de un mundo material de considerable, pero limitada diversidad; pero el elemento carbono, incorporando el Nº 6, y a causa de las peculiaridades del Nº 6, se rebela contra toda limitación. (1) Los átomos de carbono gustan de alinearse en largas cadenas. Mientras los demás átomos se unen de a dos, de a tres o, en algunos casos, de a diez, los átomos de carbono se congregan por cientos y por miles. De esta capacidad del carbono para formar estructuras más y más complicadas brota un tercer impulso de la evolución.''

''No puedo atreverme a decir si algo más que este prolífico poder del carbono para construir las más diversas extructuras está involucrado en los orígenes de la vida. La historia de la evolución, al llegar aquí, pasa al dominio de las ciencias biológicas en cuyo nombre yo no puedo hablar, y no me hallo preparado para bandearme con los Mecanicistas o los Vitalistas. Por lo que se relaciona con la Tierra, la historia del desarrollo de las formas vivas, cubriendo cerca de mil millones de años, está registrada (aun que con muchas omisiones) en los restos fósiles. Contemplando el archivo geológico pareciera que la Naturaleza cometió todos los errores posibles hasta que obtuvo el más alto resultado con el Hombre — aun que quizás algunos dirían que el peor de todos sus errores. En un momento puso toda su confianza en los armamentos y en la talla gigantesca. Petrificada en las rocas está la prueba de su fracaso en conseguir de esa manera una forma capaz de perdurar y de dominar — fracasos que nosotros, los hombres, estamos demasiado dispuestos a imitar. Por fin, intentó un ser de tamaño no muy grande, casi sin defensa, defectuoso en, por lo menos, uno de los más importantes sentidos orgánicos; un don, sin embargo, le concedió para salvarlo de la extinción que le amenazaba — una cierta

(1) No sabemos si el prof. Stanley Eddington habrá pensado en las ocultas y simbólicas propiedades que los Pitagóricos veían en los números, considerados por ellos como el modelo divino de las cosas y, por lo tanto, como la esencia de ellas. De cualquier manera, conviene recordar que el polígono de seis lados es, con el triángulo equilátero y el cuadrado, una de las tres soluciones geométricas para dividir una superficie en espacios iguales. Las células de los panales de las abejas son polígonos hexagonales.

actividad, una inquietud, una intranquilidad en ese órgano que se llama cerebro. Y así llegamos al Hombre.''

De esta manera, según el resumen que acaba de hacernos este sabio inglés (que, dicho sea de paso, el miembro conspícuo de la *Sociedad de los Amigos* que Jorge Fox fundó), pueden observarse seis etapas sucesivas en la evolución cósmica desde la polarización negativa y positiva de la energía primordial hasta que la humanidad surge sobre la Tierra.

La primera es esa polarización eléctrica que se produce en esa entidad misteriosa a la cual, siguiendo a Einstein, podemos llamar el Tiempo-Espacio. La segunda es la acumulación de esas partículas eléctricas, refluyendo del espacio infinito para congregarse en lo que Stanley Eddington llama Universo-Islas. La tercera está señalada por la concreción de las estrellas, que dan origen a la luz. La cuarta empieza, en algunos rincones perdidos de esos universos, por el accidente que da origen a los planetas y, con ellos, a las bajas temperaturas en las cuales los elementos químicos concluyen de diferenciarse. La quinta se caracteriza por la aparición de la vida orgánica, por medio de las extraordinarias tendencias asociativas de los átomos del carbono. La sexta por el advenimiento sobre la Tierra del *homo-sapiens,* después de muchas tentativas de la Vida por organizarse en formas cada vez más perfectas.

Estas seis etapas no coinciden, ni mucho menos, con los seis días de la creación de los cuales nos habla el Génesis. Tienen, sin embargo, un extraño parecido con las seis etapas que nos refiere Boehme en su lenguaje imaginativo. Primero el Abismo primitivo, polarizado positiva y negativamente. En segundo lugar, la síntesis de tales antitesis en la Virgen Eterna, el mundo de las ideas, en el cual los propósitos divinos, o voluntades universales, cobran personalidad, se separan, y la división, el *espacio* es introducido en la infinita homogeneidad primitiva. En tercer término, lo que Boehme llama la rebelión de Lucifer, el accidente que da origen a los elementos de los cuales se compone el mundo material y que, introduciendo el desorden en el plan primitivo, obliga a la Divinidad a reformarlo. En cuarto lugar la paulatina ordenación de la materia caótica por la acción regeneradora del Espíritu de Dios que cubría la faz del abismo antes del primer día del Génesis. En quinto término,

la Vida que surge en la forma que el mismo Génesis nos describe y Boehme aceptaba, pero que no corresponde, naturalmente, al orden que actualmente la biología se halla en condiciones de reconstruir. Por fin, en sexto y último lugar, el advenimiento del Hombre, a quien Dios confía la misión de hacer que la naturaleza material llegue a revelar la armonía del mundo espiritual, de la naturaleza divina.

Naturalmente, Boehme, como lo hacía Platón, usa un lenguaje mitológico. Nos expresa sus conclusiones en forma de mitos. Pero debemos convenir en que sus mitos se acercan mucho más a la realidad científicamente constatada, o inferida. que las deliciosas historias del *Banquete,* del *Fedro* o del *Timéo,* por mucho que éstas valgan como primeros esfuerzos del pensamiento filosófico occidental al cual durante siglos nutrieron y al cual dieron un punto de partida para continuar su búsqueda.

Debemos convenir, sobre todo, en que Boehme estuvo singularmente acertado cuando, al revés de lo que había hecho Platón y los neoplatónicos tras él, coloca en el origen de las cosas no a la plenitud del Ser, desbordándose sobre la Nada, sino una aspiración: el No-Ser que aspira a la existencia.

Lo estuvo, igualmente, cuando coloca en el seno mismo de la Matriz de los Mundos la oposición de los contrarios que, actualizada en el devenir universal, observamos en todas las cosas; que hace, como ya decía Heraclito, que la guerra sea la madre de todas las cosas. Esa oposición — en el universo tanto como en el hombre — entre las energías caóticas y las fuerzas cósmicas, entre lo arracional y lo racional, entre el *deseo* y la *voluntad,* será, en adelante, con Schelling, Schopenhauer y Nietzsche, uno de los temas básicos de la filosofía alemana. Por otra parte, la conciencia religiosa no halló jamás una explicación más satisfactoria que esa explicación de cómo el mal, potencial en Dios, pudo volverse actual en las criaturas y que realza positivamente la bondad divina por el esfuerzo que realiza para determinarse hacia el Bien.

Acertado estuvo, por fin, y lo estuvo de tal manera que este solo hecho hace de Boehme un precursor de la ciencia moderna, cuando, en lugar de ver en el devenir un proceso eterno, un ciclo cerrado, saliendo de Dios y volviendo a Dios sin pro-

greso posible — como, desde Platón y Aristóteles, habían imaginado todos los pensadores anteriores — Boehme nos dice que, en ese devenir, hay un desarrollo de planes sucesivamente concebidos y da al factor *tiempo* toda la importancia que él se merece, admitiendo su necesidad y su acción cuando menos en el desarrollo de lo que él llama la naturaleza material.

Es obvio que tal naturaleza no surge cuando Boehme la hace surgir. Su explicación del origen de la materia es tan deficiente como la de Platón cuando parece hacerla provenir de una especie de refracción de las ideas, o de todos los neoplatónicos ulteriores desde Porfirio y Jamblico hasta los cabalistas, cuando, mediante el cuerpo astral, que ya es materia, aun que fluída, hacen derivar lo material de lo espiritual por sucesivas gradaciones. Si la materia es concreción de energía, como quiere la física moderna (aun que el misterio de cómo se opera tal concreción siga siendo tan obscuro como antes), la materia ya existía cuando las partículas eléctricas se conglomeraron en las nebulosas primitivas o, cuando menos, si tales nebulosas son estados electrónicos puros, y como tal se las pueda considerar como pura energía, cuando las nebulosas se coagulan en estrellas y el estado electrónico de la materia avanza hacia la etapa atómica que, en la baja temperatura de los planetas, se define y da origen al estado molecular, a la célula, a la vida orgánica.

Quizás tuviera razón Benito Espinoza cuando, al contrario de Boehme, considera como sinónimos la extensión y la materia y hace de ésta, junto con el pensamiento o espíritu, uno de los dos atributos, unidos por una relación de identidad, pero no de causalidad, de la Substancia Divina, única, eterna e infinita.

Pero, de cualquier manera, es obvio que Boehme se equivoca — mejor dicho: no se atreve a romper con el concepto clásico de la eternidad — cuando admite la acción del *tiempo* tan sólo desde el momento en el cual, según su esquema, surge la materia gracias a la rebelión de Lucifer que da origen al Mundo Obscuro, o de la materia informe.

Si como, con evidente precisión, enseñaba Plotino: "la Eternidad se refiere a *lo que existe perpetuamente* y el Tiempo *a lo que deviene*, a lo que cambia"; si el tiempo es la me-

dida de la duración o del movimiento de las cosas que se transforman; el tiempo existió desde que se produjo una mutación, y por lo tanto un movimiento, en la homogeneidad primitiva. Y, siendo así ,es claro, aun que Boehme haya temido verlo, que, dentro del mismo esquema de Boehme, la Divinidad da origen al tiempo y cae dentro de su devenir cuando, entablada en su seno la lucha entre el signo negativo y el signo positivo, se determina sintetizando los dos en su primera creación: lo que Boehme llama la Virgen Eterna. Todavía más, o más indisputablemente, cuando, en el mundo de las ideas, los pensamientos divinos se desarrollan, transformándose en voluntades particulares dentro del pensamiento universal cuya unidad rompen originando una mutación y, por ende, un movimiento.

Hay una evidente imprecisión de lenguaje cuando el profesor Stanley Eddington nos dice que "los años fueron rodando, millones tras millones" antes de que las minúsculas partículas eléctricas, que cruzaban el vacío primitivo y cuya existencia la ciencia constata, pero no explica, se agregaran en pequeñas masas que fueron creciendo, creciendo, hasta constituir las nebulosas, los universos-islas. No se puede hablar de años antes de que hubiese planetas cuyo movimiento alrededor de algún sol los señalasen de alguna manera. Pero el tiempo ya existía, desde que había movimiento y paulatinamente se operaba una mutación en el universo; un tiempo imposible de calcular, por millones de años o de cualquier otra manera, pero tan real como la existencia de esas partículas positivas y negativas de energía eléctrica que, no se sabe cómo ni por qué, fueron surgiendo en el seno del *Mysterium Magnum*, por medio de las cuales el misterio original se fué desvelando y realizando su obra.

Lo eterno, lo anterior al tiempo, es ese misterio mientras en él no se operó mutación alguna, mientras permaneció en el estado de No-Existencia o Ante-Existencia. Pero la aparición de la Conciencia, operando una mutación en la Ante-Existencia, es demasiado visible en todos esos hechos cuyo desarrollo el profesor Stanley Eddington nos describe científicamente y el buen zapatero de Görlitz veía místicamente y describía míticamente; en todos esos planes sucesivos de la creación que se

va desenvolviendo en el curso del tiempo y que nos enseñan que la Eternidad y la Existencia son términos incompatibles, pues no hay Existencia donde no hay Conciencia de Existir, donde no se produce un dualismo y un choque de Energía y Representación sintetizándose en Acción, en movimiento y, por ende, en sucesión.

Y no es un hecho baladí ni sin consecuencias que Boehme, aun cuando le quepa el inmarcesible honor de haber dado al factor *tiempo* toda la importancia que le corresponde en la evolución de la materia — y de ser, por lo tanto, uno de los precursores de la moderna teoría de la evolución — contemple a la Divinidad misma *sub specie aeternitatis* y, partiendo de la eternidad, haga de la eternidad la meta en la cual, terminada en la perfección la obra de la evolución material, concluída la misión del tiempo, toda la materia está llamada a reintegrarse.

¿Qué objeto puede tener una creación que, según el viejo símbolo usado en la India, es como una serpiente que se muerde la cola, que no tiene más finalidad que volver al punto de partida?

Boehme, espíritu lógico como pocos, no puede esquivarse de sacar la única conclusión posible de tales premisas: la creación no es sino un deporte de la Divinidad; la finalidad de la creación, como luego había de enseñar Nietzsche y es el fondo mismo de la filosofía de Keyserling, es puramente estética. Es "la danza de Shiva", del milenario pensamiento religioso de la India. Parece que Dios goza haciendo cosas para divertirse contemplándolas. Realiza un esfuerzo pero sin más propósito que realizarlo, como un deportista, como un jugador de *golf,* jugando solo, que se entretiene tratando de batir su propio *record.*

Es este un pensamiento que ocurre muy a menudo en los escritos de Boehme: en *Aurora,* en el *Misterium Magnum,* en los *Tres Principios de la Esencia Divina,* en *Signatura Rerum.* Compara el universo con una armonía y a cada una de las criaturas con una cuerda de la inmensa lira de la cual Dios extrae música para entretenerse. Lucifer, la naturaleza material, la humanidad caída, son cuerdas destempladas, que producen una cacofonía, pero la Divinidad, con la colaboración

del tiempo, está tratando de afinarlas a fin de que "cada criatura pueda ser una nota armoniosa en el armonioso concierto de Dios" o "a fin de que, en Dios, pueda haber una santa alegría a través de todo el universo, como un niño juega con su madre, y así la alegría en el corazón de Dios pueda ser aumentada".

Hay una tendencia inequívocamente sana en este pensamiento que hace de la alegría la esencia misma de la Divinidad y de la creación una obra de júbilo; una nota que resuena luego, como un eco menos puro, en los escritos de Nietzsche. También en el cap. XIX de San Lucas, en la parábola del rey que confirió el gobierno de diez ciudades al siervo que había administrado bien las diez minas que le confiara, y de cinco ciudades al que fué fiel en la administración de cinco minas, suena la misma nota de la alegría del esfuerzo por el esfuerzo mismo, la lección sana y varonil de que el premio del trabajo es adquirir mayores capacidades para trabajar más, para seguir trabajando y no para entregarse al descanso, para esfumarse y dormirse en alguna especie de *nirvana*. Pero ¿qué ocurrirá cuando la cacofonia material, paulatinamente armonizada, se reintegre en la armonía universal y todo vuelva al plan pristino? ¿No se aburrirá el mismo Dios con su eterno juego, oyendo siempre la misma y monótona armonía de los seres espirituales que componen un universo igualmente eterno y, por lo tanto, incambiable, de un universo en el cual ya no existiría el tiempo y, por lo mismo, habrán desaparecido lo imprevisto, la sucesión?

Dar vueltas a un molino no es una labor que pueda dar alegría a nadie, ni siquiera a Dios. La verdadera alegría del esfuerzo está en conseguir nuevos resultados, en avanzar siempre hacia lo desconocido. La verdadera alegría está en el Tiempo, no en la Eternidad, y esta clase de alegría es la que, en definitiva, falta en Boehme como en todos los sistemas, desde los *Upanisads,* desde Plotino, que, partiendo de la eternidad, tienen por meta a la eternidad. Su objeto final no es el esfuerzo, sino la quietud, la aburrida y desolada quietud. Su ideal es la Muerte, no la Vida, aun que, pronunciando palabras sin sentido, nos hablen de la Vida Eterna. Dando a las palabras su verdadero significado: la Vida es infinita, pero no eterna.

La Vida es inseparable del Tiempo y éste es lo contrario de la Eternidad, sinónimo de la No-Existencia.

Algo semejante a esta tendencia se observa también en la ciencia moderna. El profesor Stanley Eddington nos habla de las estrellas que, derramando su luz y su calor através del universo, dan a comer su propia substancia que lentamente se desvanece en ondas etéreas. De este hecho, incontestable, algunos físicos deducen la inevitable consecuencia de que, dentro de millones de millones de años (para decirlo de alguna manera) todo volverá al estado electrónico primitivo para volver de nuevo a empezar, eternamente, el mismo proceso que, en millones de millones de años, se fué produciendo hasta alcanzar el estado que hoy constatamos.

Es la tesis del Retorno Eterno que Abel Rey recientemente ha defendido y que, según creo, el Dr. Gustavo Le Bon, fué el primero en sostener, en los tiempos modernos, tan pronto los esposos Curie, al descubrir las propiedades del radio, dieron principio a los actuales conocimientos de la física sobre la disgregación del átomo.

Es la tesis que ya los antiguos estoicos defendían, sin ninguna base científica, pero llevados por un razonamiento que creían lógico, fundado en la observación del proceso de la vida orgánica, que nace, crece y muere para dar origen a nuevas vidas.

Pero si algo sabemos hoy, delante de todo lo que la física, la química, la astronomía y la biología nos enseñan, es, seguramente, lo que Carnot, el gran sabio francés, probó en física: *que un sistema no repite jamás el mismo estado.* Las leyes que rigen la mezcla de algunos gases, en las cuales Abel Rey se funda para defender su tesis, imponen que ciertos procesos se repitan siempre e inevitablemente en cuerpos particulares. Pero tales procesos particulares no pueden ser identificados con el *proceso general* de la evolución químico-física de la materia. Esta ha ido siempre adelante, buscando nuevas soluciones, no retrocediendo jamás, y, de consiguiente, las ondas etéreas en las cuales las estrellas lentísimamente se disuelven, no pueden ser consideradas, lógicamente, a la luz de toda la inmensa historia del universo, sino como la acumulación de ma-

teriales para nuevos experimentos que el Gran Mago inmanente en el proceso va intentando y probando en el infinito decurso del Tiempo.

La concreción de las estrellas no fué sino el primer experimento de la Conciencia Universal y, delante de lo que significa, no ya el Hombre, sino el diminuto, pero maravilloso cerebro de una hormiga, se comprende que el Gran Mago no se halle satisfecho con esa primera solución tan burda de la acumulación de la materia en grandes y brutales masas, a espantosas temperaturas.

El Gran Mago es un artista que se ha ido mostrando cada vez más refinado en sus procedimientos. Primero pensó en la cantidad, luego se fué ocupando de la calidad. Nada tiene de extraño que siga buscando y probando, deshaciendo sus antiguas obras, tan rudimentarias, para obtener material con el cual intentar la producción de nuevas maravillas.

Los antiguos pensadores, aun el mismo Boehme tan genial, tan profundo, podían perfectamente no tener en cuenta todo este proceso porque lo ignoraban. Aun los más sabios entre los más sabios de los contemporáneos del zapatero de Görlitz, no soñaban siquiera las cosas que hoy cualquier bachiller tiene la obligación de conocer. Para todos ellos, hasta Boehme, el universo material siempre había sido igual a lo que veían que era. Desde Heraclito hasta Aristóteles, hasta Plotino, el pensamiento griego, y tras él el pensamiento medioeval, había comprendido que la esencia de la existencia es el movimiento, pero creyeron que se trataba siempre del mismo movimiento y tanto Aristóteles como Plotino — no así Heraclito — pensaron poder explicarlo por un principio inmovible. Boehme fué el primero en dar al tiempo, a la mutación, algún valor; como fué el primero en dar alguna explicación plausible de la existencia del mal, que Plotino, San Agustín y el Erigena negaban. La filosofía moderna tenía que tomar las cosas donde las dejó ese genial antecesor del evolucionismo moderno y seguir buscando hasta llegar a conclusiones a las cuales Boehme, atado aun por el preconcepto de la Eternidad, no supo o no pudo arribar.

f) Boehme y Espinoza.

Muerto en 1624, el zapatero de Görlitz pertenece aun, por la audacia de su pensamiento, al siglo de la Reforma, al siglo XVI que le vió nacer y que produjo algunos de los movimientos más atrevidos y de los pensadores más audaces que registra la historia del mundo occidental.

En el mismo año 1600, en el cual Boehme tuvo su primera visión de los tres planos del universo, Giordano Bruno era quemado vivo en Roma por haber enseñado que tal universo es infinito y divino. Siete años antes había muerto Juan Bodino, el primer pensador que, frente a la tesis de las religiones reveladas, había tenido la idea, expuesta en su *Colloquium heptatomeres,* de que el fenómeno religioso pueda tener un origen tan natural, y no por eso menos divino, como las manifestaciones del sentimiento estético o del instinto social del hombre.

El siglo XVI no es tan sólo el siglo de Erasmo, defensor de los derechos de la cultura frente al estancamiento de la ignorancia rutinaria; de Lutero, campeón de la libertad individual frente a la autoridad de la jerarquía eclesiástica; de Felipe Melanchton, uno de los padres, con Juan Bodino, del derecho moderno; de Zwinglio y de Calvino, defensores de la libertad civil y religiosa y progenitores de la democracia moderna. Es también el siglo de Nicolás Maquiavelo, precursor de Nietzsche, que, a pesar de su estrecho y miope realismo político, origen de todos sus errores, es el fundador moderno de la ciencia política y de la ética comparada. De Luis Vives, que, con su tratado *De anima et vita,* enseñando que el alma no es tan sólo el principio de la conciencia sino de toda vida orgánica, puede ser considerado como el precursor del actual *Vitalismo,* representado por Bergson, De Vries y Hans Driesch. Es también el siglo de ese otro gran español, Juan de Valdés, apóstol de la luz interior, como Franck y Schwenkfeld, que, congregando alrededor de su atrevida prédica a espíritus tan altos como Piero Carnesecchi, Bernardino Ochino, Pietro Martire, Julia Gonzaga, Victoria Colonna y Miguel Angel, pudo por un momento abrigar la esperanza de reformar la cristiandad latina y evitar así que toda la cristiandad occidental se

segregara en dos bandos, polorizados en el Protestantismo Nórdico, germánico, escandinavo y anglosajón, y la Contrarreforma jesuítica, española, francesa, italiana y portuguesa.

Con el siglo XVII se produce, empero, una especie de reacción de fatiga, un deseo de unidad y disciplina, que si no restauró ni podía restaurar, la unidad religiosa de Europa, se manifiesta, políticamente, en la organización de las monarquías absolutas, y filosóficamente en la constitución de los grandes sistemas *racionalistas* representados por Descartes y Espinoza.

Con relación al pensamiento de Boehme, la filosofía de ese gran judío de origen portugués que fué Benito Espinoza, significa, en cierto modo, un retroceso. Espinoza es más racional y, por lo mismo, menos intuitivo que Boehme. Es más sistemático, pero menos audaz. Su lenguaje es incomparablemente más preciso, pero su pensamiento sensiblemente menos genial.

Ambos tienen una característica común: su misticismo. El romántico Novalis, poeta y pensador profundo, dice de Espinoza que fué "un espíritu embriagado de Dios". Es absolutamente cierto, por más que en la época en la cual Novalis lo dijo, se pensara aun lo contrario, considerando a Espiñoza como un ateo y el prototipo de la impiedad. El gran judío de Amsterdam pertenece al raro linaje de esas almas excelsas, como Plotino, como Eckhart, que sólo se sienten a gusto navegando metafísicamente el insondable piélago de la Divinidad. En eso su alma es gemela de la de Boehme.

Sus vidas también corren paralelamente en mismo destino. Boehme haciendo zapatos, Espinoza puliendo cristales, no dan descanso a sus mentes lucubrando acerca de Dios, mientras sus contemporáneos, la mayoría de sus contemporáneos, les aborrecen como enemigos de la religión. El pastor Richter, decía de los libros de Boehme que contenían tantas blasfemias como líneas. Idéntico juicio formularon los rabinos judíos cuando excluyeron a Espinoza de la sinagoga, en 1656, y, juntos con los pastores calvinistas, consiguieron que Espinoza fuera expulsado de Amsterdam, como Boehme lo había sido de Görlitz. Los dos escriben sin cesar. Espinoza menos profusamente, pero más sistemáticamente que Boehme, componiendo su *Corto tratado de Dios, del hombre y de la beatitud,* el *Tratado teológico-político,* el ensayo acerca *De la reforma del*

entendimiento y, sobre todo, ese formidable drama cósmico en cinco actos que es *La Etica.* Los dos encuentran en un número muy limitado de espíritus selectos quienes los comprendan, alienten y aprecien: Boehme entre los discípulos alemanes de Paracelso, Espinoza entre los discípulos holandeses de Coornhert, los *colegiantes* en cuyo seno vive los tres años que pasó. de 1660 a 1663 en la aldea de Rynsburg. Los dos, por fin, tenían sus despojos consumidos por la tierra de sus respectivas sepulturas, había ya más de un siglo, antes de que el mundo empezara a darse cuenta del inmenso valor de sus almas y de la grandeza de sus escritos, haciendo justicia a su heroico esfuerzo de buscadores de la Verdad.

Espinoza, en este sentido, a causa de la precisión de su estilo, de la concisión de sus obras, de la disciplina de su inteligencia, fué más afortunado que Boehme. No hay un solo compendio de historia de la filosofía que no se ocupe del judío de Amsterdam, mientras que la mayoría de ellos pasan por alto hasta el nombre del zapatero de Görlitz. Y, sin embargo, como antes decíamos, con relación a Boehme, Espinoza representa, en cierto modo, un retroceso.

En dos aspectos se manifiesta, a mi juicio, esta inferioridad de Espinosa. *En primer lugar,* si, como dice Novalis, Espinoza fué un ebrio de Dios, no hay duda de que fué también un ebrio de la eternidad. Su perspectiva, su manera de encarar las cosas *sub specie aeternitatis,* no es humana. Puede ser la perspectiva de aquellos ángeles de Boehme que, según el zapatero de Görlitz, espíritus particulares en los cuales se ha dividido la voluntad universal, contemplan eternamente la eterna unidad del *Mysterium Magnum* reflejada en el espejo de la Virgen Eterna en cuyo seno existen. Pero no es la perspectiva de un ser humano, arrojado al seno del tiempo y que tiene que desempeñar una misión en él. La relación de tiempo, que tanta importancia reviste, en la filosofía de Boehme, cuando menos para el universo material, desaparece por completo en la filosofía de Espinoza y, con ella, todo lo individual, para quedar únicamente lo eterno y universal. *En segundo lugar,* y a consecuencia de lo primero, la suprema finalidad de la vida humana, según Espinoza, no es ocuparse de las cosas de este mundo, practicando las virtudes sociales que han de elevar

al género humano a un nivel superior. Igual que los neoplatónicos y los místicos medioevales, Espinoza es fundamentalmente individualista. Hay muchos problemas éticos y políticos que le ocupan, pero el problema de los problemas se halla contenido, como había dicho ya San Agustín, en el binomio: *el alma y Dios,* nada más. Aislándose de los hombres y abismándose en Dios *por medio de la contemplación intelectual,* el alma individual debe unirse a lo que es universal e imperecedero, a fin de hacerse imperecedera ella misma. El objeto supremo para cada hombre, según Espinoza, es alcanzar la inmortalidad y ésta, según el gran pensador de Amsterdam, está reservada a los sabios únicamente. No hay más que un camino de salvación y ese es el del conocimiento: lo que el Bhagavadgita llama *Jñana-Marga,* con exclusión completa, en Espinoza, de los otros dos caminos de la devoción y de la acción (*Bhaktimarga* y *Karma-marga*) de los cuales Krishna habla a Arjuna en el mismo poema. El hombre sólo puede salvarse, según Espinoza, mediante el *amor intellectualis Dei.*

Por este aspecto de su pensamiento, Espinoza es, ante todo, un discípulo de ese otro gran judío del siglo XII que se llamó Moisés Maimonides, autor del famoso libro *Guía de Descarriados,* del cual figuraba un ejemplar en la pobre biblioteca que constituyó el único espolio de Espinoza.

Hay tres clases de bienes, según Maimonides, que el hombre debe apetecer: fortuna suficiente para poder disponer de su tiempo, la salud necesaria para aprovecharlo, virtud para vivir en paz con sus semejantes. Esos tres bienes, empero, no son fines en sí mismos. No son sino medios para alcanzar la verdadera virtud, que es el conocimiento. Más que el Bien y el Mal, lo que importa es lo Verdadero y lo Falso. Sólo distinguiendo lo uno de lo otro puede el hombre tener una verdadera noción de lo que es Dios y unirse así a El.

Maimonides era aristotélico. Para él, como para el Estagirita, Dios no es un principio activo. Es algo inmoble, estático. Es un pensamiento que se piensa, que no hace sino pensarse y que atrae a sí, sin saberlo, la Materia, eterna como él; la materia esencialmente informe a la cual imprime forma por la atracción que sobre ella ejerce como un imán sobre las li-

maduras del hierro. Atraída por Dios, que es la forma sin materia, lo opuesto a la Naturaleza, que es la materia sin forma, la Naturaleza asciende siempre, en formas cada vez más perfectas: en los minerales, en los vegetales, en los animales, en el hombre. Esas formas ascendentes son las que dan instinto a los animales e inteligencia al hombre. Tal inteligencia puede ser empleada por los seres humanos en la vida activa, pero ese no es su empleo más perfecto. Dios no es acción. Dios es tan sólo pensamiento. Dios no hace más que contemplarse a sí mismo. Por lo tanto el uso supremo que el hombre puede hacer de su inteligencia, es dedicarse a la vida contemplativa; dedicarse a la contemplación de Dios, como este se dedica a la contemplación de sí propio.

Cuando, por el estudio, el hombre se llena de Dios, su materia reviste la forma divina. Su alma, que originalmente es una *forma* de lo material, unida a lo imperecedero se vuelve imperecedera. Sino perece con el cuerpo. Desligada, empero. de la materia, el alma individual se funde en el Alma Universal cuya existencia Maimonides, adoctrinado en la escuela del filósofo árabe Averroes, admite a la zaga de Plotino, cuyas enseñanzas el mismo Averroes amalgamaba con las del Estagirita.

Para alcanzar este conocimiento de Dios y, por medio de él, la fusión con el Alma Universal, es menester que el hombre se aisle de todo convivio. Maimonides es tan exigente en este sentido como puede serlo el cartujo o el trapense más recluído; como lo fué dos siglos más tarde el monje que escribió el formidable capítulo XX del libro primero de *La Imitación de Cristo*. Las virtudes sociales, ya lo enseñaba Plotino, no son sino la primera etapa en el camino de perfección. Mas que vivir con el prójimo, importa vivir con Dios. Sólo viviendo con El, piensa Maimonides, puede el hombre alcanzar la iluminación que ha de salvarle. Sólo bajo la inspiración divina puede proseguir eficazmente sus estudios hasta el fin y comprender el sentido recóndito de las Escrituras, a cuya meditación todo buen judío debe dedicarse durante la vida, pero cuya entraña. enseña Maimonides, también de acuerdo en esto con los místicos cristianos, sólo es accesible para aquellos a quienes Dios ilumina.

Junto con esta influencia de Maimonides, cuya metafísica aristotélica rechaza, pero cuya ética mística admite, Espinoza recibe dos influencias más. La de Giordano Bruno que, bajo la exaltación de la nueva visión del mundo revelada por los descubrimientos de Copérnico, Kepler y Galileo, enseña a las gentes, creyentes hasta entonces que vivían en el centro del cosmos, que el universo es infinito y que el universo es divino. La de Descartes que, partiendo de su famoso *cogito ergo sum,* de la preposición de que el sujeto pensante puede dudar de todo pero no de su propia existencia, revelada por el hecho de pensar, enseña que, sin partir de la idea del *ser,* de la *existencia,* no se puede pensar o, en otros términos, que llevamos en nosotros la conciencia de la existencia de una realidad básica, perfecta e infinita, pues no podemos deducir lo infinito de lo finito, sino éste de aquél y, de esta manera, tenemos en nosotros, implantada en la raíz misma de nuestro ser, la idea de un Ser Infinito, la idea de Dios, implícita en la idea de existencia.

Dios es para Descartes la *substancia absoluta,* la causa de todo y la causa de sí mismo, *causa sui;* concepto inconcebible que el jansenista Antoine Arnauld ya impugnaba, y Kant había de pulverizar, pero que a Descartes dejaba todavía satisfecho, sin reparar en qué, al hacer de Dios la *causa* y el *efecto* de sí mismo, destruía el principio de causalidad en el cual se apoyaba para deducir la existencia de los seres particulares de la existencia de un Ser Universal.

Conscientes y respetuosos de las limitaciones de la mente humana, todos los místicos, desde Plotino hasta Juan Escoto Erigena, desde Eckhart hasta Nicolás de Cusa y hasta Boehme, se habían limitado a constatar en la raíz de todas las cosas un misterio impenetrable, algo que sobrepasa todas las facultades del pensamiento humano, como la ciencia moderna constata la obra del tiempo en el seno del espacio sin límites, sin pretender explicar lo que el Espacio-Tiempo pueda ser. Menos profundo que ellos, Descartes juega con las palabras sin percatarse de que *causa* y *efecto* constituyen una antinomía. Funde a ambos en el contrasentido de una causa que se vuelve efecto sin dejr de ser causa, sin darse cuenta de que fundir es confundir y de que *causa* y *efecto,* términos contrarios, no pueden

confundirse so pena de seguir hablando sin saber ya de qué se habla.

A pesar de ese vicio esencial, Espinoza, siguiendo a Descartes, hace del concepto de *substancia* la piedra angular de toda su filosofía, definiéndola como siendo aquello gracias a lo cual todo existe y todo se explica sin que ella, explicándose por sí sola, requiera explicación.

No nos dice, como Descartes, que la *substancia* sea la causa de sí misma. Se limita a decirnos que, siendo suficientemente inteligible por sí misma, no necesita de una explicación causal. Hace, en cierto modo, como el maestro, de una de las primitivas historias contenidas en los *Upanisads,* a quien el discípulo le pregunta sobre qué descansa el mundo. Sobre un elefante, le responde el maestro. Y el elefante ¿sobre qué descansa? replica el discípulo. Sobre una tortuga. ¿Y la tortuga? vuelve a inquirir el indiscreto. ¡Muchacho, no preguntes demasiado!

La *substancia* es para Espinoza lo que para Boehme era el *Mysterium,* sólo que Espinoza no nos dice que sea un misterio. Es para él, al contrario, el concepto más claro que puede darse, tan claro que no necesita que se le explique y, sin explicación, explica todo lo demás.

La *substancia,* de la cual nos habla Espinoza, no tiene principio ni puede tener fin. Es eterna, infinita y *una.* No puede haber varias substancias, porque la *substancia* es lo Absoluto y este no admite pluralidad. Ya, en el siglo VI antes de la era cristiana, el viejo Xenófanes de Colofón combatía el politeísmo con este argumento, enseñando que, si un Absoluto engendrara a otro Absoluto, los dos no serían más que un solo Absoluto, puesto que se confundirían.

Lo único que la *substancia* puede tener son *atributos.* Espinoza rompe decididamente con todas las cosmogonías anteriores que, desde Platón hasta Boehme hacían proceder lo material de lo espiritual y que, aun hoy, tienen su razón de ser si, en el cuadro que nos trazan las ciencias físico-químicas, hay razones para distinguir la energía de la materia y hacer proceder ésta de aquélla. Un efecto tiene que ser de la misma naturaleza que su causa, dice Espinoza, y, por lo tanto, lo material siendo distinto de lo espiritual no puede proceder de

éste. Extensión, *o materia*, y pensamiento, *o espíritu*, son atributos de la *substancia* única, eterna e infinita, y, en el paralelismo de esos dos atributos de la *substancia universal*, las relaciones de uno con otro son de *identidad* no de *causalidad*. Espíritu y materia son idénticos, aun que distintos, y ninguno de los dos es la causa del otro. (1)

Por otra parte al decirnos que la substancia espiritual-material es aquello gracias a lo cual todo existe, o *la causa de todo*, Espinoza tiene buen cuidado de explicarnos que no se refiere a una relación *temporal* de causa a efecto, como si la substancia hubiese sido primero y las cosas después. Se trata también de una relación de identidad, *eterna, íntima* y *esencial*. Las cosas, los fenómenos particulares, o individuales, son *modos* de la substancia universal. En realidad son puras negaciones *porque toda determinación es una negación*. Cuando, al querer determinar lo que es tal o cual ser humano, decimos que *es* un varón es como si dijéramos que *no es* una mujer. Cuando expresamos que una cosa es un mineral es como si afirmáramos que *no es* un vegetal ni un animal. Al determinarse en cada *modo*, o fenómeno individual, la substancia universal sigue siendo siempre lo que siempre fué, es y será, lo único que hace es *negar*, en aquel caso particular, su universalidad.

Así, toda multiplicidad procede de la unidad pero es idéntica a ella y la deja intacta. La multiplicidad forma un *todo* y el todo es *uno*. Cada fenómeno particular es un modo de los dos atributos de la substancia universal: de su pensamiento y de su extensión. Cuando consideramos los fenómenos del punto de vista material, la materia es su elemento substancial. Cuando los consideramos del punto de vista de su razón de ser, el pensamiento, atributo de la substancia universal, es el origen de su existencia. Pero no debemos comprender por esta palabra *origen* una relación temporal. Se trata de una interpenetración eterna como eterna es la substancia compuesta eternamente de dos atributos: espíritu y materia. Al juzgar *nosotros* las cosas es que las consideramos según la extensión material que ocupan o el pensamiento al cual responden. Pero

(1) Las escuelas materialistas hacen proceder el espíritu de la materia, como un subproducto. Espinoza no es materialista.

en la substancia infinita y pensante no hay mutación alguna y, por lo tanto, consideradas las cosas *sub specie aeternitatis,* como Espinoza las considera, el efecto no es sino una revelación de la esencia de la causa, no un producto de ella. La relación de tiempo desaparece. No habiendo mutación, el tiempo no existe.

Espinoza quiere que cada cosa sea comprendida según sus propias leyes, según el pensamiento o según la extensión, sin confundirlas, sin hacer derivar ésta de aquélla o al revés. Quiere que, trascendiendo toda antinomia, se llegue a la *intuición* de lo universal, vale decir: al contacto directo con la unidad básica de todas las cosas, por encima de todas las oposiciones de nuestro pensamiento cuyas afirmaciones son puras negaciones (el mineral *no* es vegetal, el espíritu *no* es materia, etc.) y, de esta manera, llegue a hacer caso omiso de lo individual para ocuparse tan sólo de lo que está *atrás* de toda multiplicidad.

"El orden universal objetivo corresponde a un orden subjetivo del pensamiento", había escrito Espinoza en su ensayo sobre *La reforma del entendimiento,* mucho antes de que redactara su *Etica* — "y el verdadero conocimiento racional consiste en considerar cada fenómeno como una manifestación particular de un orden universal". Sólo así se alcanza el ideal de Maimonides, que Espinoza hace suyo, de conocer a Dios e identificarse con Dios por medio de una santa contemplación y un santo amor intelectual.

Giordano Bruno había identificado la idea de Dios con la de Naturaleza y Espinoza identifica ambas ideas con el concepto de substancia. "En Dios vivimos, nos movemos y tenemos la existencia", dice el *Libro de los Hechos de los Apóstoles* que dijo San Pablo hablando delante del Areopago de Atenas. Sea o no cierto que tales palabras fueron pronunciadas por el Apóstol de los Gentiles, Espinoza se apodera de ese concepto, en realidad estóico y no paulino, para hacer de él la base de su ética y de su filosofía de la religión.

Dios es la causa *inmanente* de todo. Su obra y El son una sola y misma cosa, desde que en Dios no puede haber diferencia — piensa Espinoza — entre lo potencial y lo real; desde que para El el tiempo no existe y su existencia y su manifestación,

su pensamiento y su extensión, son una eterna actualidad, en la cual no puede haber pasado, ni presente, ni futuro.

Si queremos, podemos hacer una distinción mental entre Dios y la suma de los fenómenos. Entre lo que Espinoza llama *natura naturans* y *natura naturata*. Pero no hay oposición real ni sucesión cronológica. Al contrario de Boehme — y de la ciencia moderna — Espinoza no cree que en la creación haya etapas. Elude la inquietud, que tanto perturbaba a San Agustín, de preguntarse qué hacía Dios antes de crear el mundo, o la interrogante de la física actual de cuándo, cómo y por qué aparecieron las primeras partículas eléctricas, positivas y negativas, en el seno del espaco vacío. El universo no procede de Dios. El universo es la manifestación de Dios. El universo y Dios son la misma cosa.

La época de Espinoza no poseía todavía un término exacto para designar esta clase de ideas y así fué como optó por clasificar en la categoría de los *ateos* a ese hombre, embriagado de Dios, que, viendo a la Divinidad en todas las cosas, no quería hacer distinciones fundamentales entre Dios y la Naturaleza. De no haber vivido en Holanda, el país más libre de aquella edad, es seguro que Espinoza hubiera corrido la suerte de su maestro Giordano Bruno, quemado en Roma por haber dicho lo mismo que él decía, o la de Miguel Servet, quemado en Ginebra por haber negado, como él negaba, toda procesión divina implícita en el dogma de la Santísima Trinidad.

Fué John Toland, nacido en 1670 y muerto en 1722, el primero que acuñó la palabra *Panteísmo* para designar el sistema de ideas que Espinoza expuso y que él profesaba, así como fué Toland el primer hombre que se clasificó a sí propio como *libre-pensador* y, alrededor del concepto implícito en estas dos palabras, parece haber sido el originador de la Franco-Masonería que surge, en Inglaterra y el continente, poco después que Toland publicó su *Pantheisticum* y escribió a Sofía Carlota de Prusia sus famosas *Cartas a Serena*.

El sistema filosófico de Espinoza está bien clasificado mediante ese término. Espinoza es, en realidad, *panteísta*. Para él todas las cosas son Dios o Dios es todas las cosas. En cambio, el sistema de Boehme, como todos los sistemas que, en alguna

forma, hacen surgir el universo de una procesión divina, no puede ser clasificado de la misma manera, so pena de llamar *panteísta* al propio Santo Tomás de Aquino cuando, en su *Summa contra gentiles,* dice que "Dios es la causa de toda existencia y en cualquier lugar en el cual se pueda hallar la existencia allí también tiene que hallarse la presencia divina". O cuando enseña, en la misma obra, que "como todas las perfecciones de las criaturas descienden escalonadamente de Dios, que es la cumbre de la perfección, el hombre debe empezar por las criaturas más bajas y ascender por grados para avanzar así hasta el conocimiento de Dios".

Esto, naturalmente, no es *deísmo,* el crudo deísmo del libro del Génesis o de ciertos intérpretes del libro del Génesis que representan a Dios creando el universo de la nada (olvidando que, de la nada, nada puede salir) y establecen entre el Creador y la creación un abismo que nada puede colmar y una solución de continuidad que nada ni nadie puede soldar.

Ese abismo, esa solución, ya habían sido sentidas por los profundos pensadores que, en el Antiguo Testamento, escribieron, en Job y Proverbios, los capítulos que tratan de la Sabiduría Divina, de la entidad mediadora que, según ellos, fué el instrumento mediante el cual Dios hizo todas las cosas y que, estando al principio con Dios, se complace también en habitar entre los hijos de los hombres.

Retomado ese concepto por Filón y aliado con los conceptos congéneres, que Platón había expuesto en el *Timeo,* de la procesión creadora del Ser, de la Inteligencia y del Alma, fué ese concepto, que representa lo mejor del pensamiento judáico y del pensamiento helénico, lo que pasó, por medio de Justino, de Clemente de Alejandría y de Orígenes a la teología cristiana, al dogma trinitario, que Tomás de Aquino expuso y que Boehme refina hasta las últimas y mejores consecuencias.

Si ha de darse a este sistema un nombre apropiado, no es seguramente el de *Panteísmo.* El filósofo alemán Krause, representante de la izquierda hegeliana y que tanta influencia tuvo sobre la alta mentalidad española del siglo pasado, ha propuesto y hecho prevalecer el nombre exacto: *Panenteísmo,*

que significa que Dios está, o se halla, en todas las cosas (1), como ya dijimos al principio de este trabajo.

Espinoza, educado en las tradiciones ortodoxas de la sinagoga, a las cuales es totalmente extraño, y hasta aborrecible, el dogma trinitario, no pudo enveredar hacia el *Panenteísmo* cuando, abandonando el pueril concepto estrictamente deísta de la creación de la nada, quiso comprender y explicar cómo la Divinidad se manifiesta en el universo. De haber sido educado heterodoxamente en la escuela judía de los cabalistas, de haber estudiado el *Zohar,* su altísima mentalidad nos hubiera dado quizá un sistema semejante al de Boehme. Así, no admitiendo la progresión divina, sólo pudo concebir un cosmos en el cual el tiempo no tiene realidad y arquitectar una filosofía en la cual los modernos conceptos evolucionistas de la ciencia actual no encuentran lugar.

De cualquier manera, las consecuencias que sacó de su metafísica merecen ocuparnos aun por algunos momentos para contrastarlas con las consecuencias que Boehme sacaba de la suya.

En Dios, dice Espinoza, no hay cambio porque no hay relación de tiempo. Es siempre el mismo, siempre inmutable e impasible, como Aristóteles quería que fuese su Dios. De consiguiente, carecen de sentido las expresiones de aquellos que atribuyen a Dios amor u odio, ira o piedad. Dios no ama nada,

(1) El predicador metodista Dr. Stanley Jones, que hace algunos años visitó la América del Sur, confunde los dos términos cuando en su libro *The Christ of the Indian Road,* por otra parte sumamente interesante, trata de explicarnos lo qué, a su juicio, el Cristianismo puede aceptar o debe rechazar de las diversas escuelas en las cuales se divide el pensamiento religioso de la India. "India — nos dice en el cap. X, página 173 — has gone too far and has slipped into panentheism — everything God — but that will be corrected to a pantheism — everything in God". Es exactamente al contrario y nos muestra cuán peligroso es que misioneros cristianos se crean capacitados para ejercer su apostolado en un país como la India, o en cualquier ambiente de alta cultura, sin estar armados de una sólida preparación filosófica.

porque sólo podría amarse a sí mismo, y eso sería egoísmo, o aborrecerse a sí propio, y eso sería un contrasentido.

Siendo Dios eterno y, por lo tanto, siempre actual, Dios no puede tener finalidades, pues éstas requieren la existencia del tiempo para realizarse y el tiempo no existe; tiempo y eternidad son términos contradictorios e incompatibles.

Por otra parte, si Dios obrara con el deseo de alcanzar algún fin, observa Espinoza, Dios no sería perfecto. Sólo llegaría a serlo cuando alcanzara su objeto y, si tales objetos se suceden, como afirmaba Boehme y enseña la ciencia moderna, entonces sería porque Dios es inicialmente imperfecto, y va creciendo en perfección, *en experiencia*, a medida que va realizando su obra (1).

En Dios no hay conciencia ni voluntad, porque no hay nada exterior a El. Las partes varían pero el todo es invariable, aun cuando, interrogado Espinoza por el matemático Tschirnhausen, acerca de cómo se producía la variación de las partes y, por lo tanto, un movimiento, confesara que a éste no podía hacerlo derivar meramente de la extensión o materia — atributo de la substancia divina — y prometiera estudiar más a fondo este problema que, de no haber sobrevenido la muerte, hubiera llevado seguramente al autor de la *Etica* a modificar todas sus afirmaciones.

En Dios, por fin, enseña Espinoza, no hay bien ni mal, porque éstos son juicios de comparación y, en lo Absoluto, toda comparación es imposible. Sin embargo, del punto de vista de las partes, de la *natura naturata*, tales juicios se justifican. Todo hecho particular tiende a perdurar, a conservarse, y ésta será para Espinoza la regla según la cual juzgará de la bondad o de la maldad de las cosas. Todo lo que tiende hacia la conservación es el Bien. Todo lo que contribuye a la destrucción es el Mal.

---

(1) Es ésta precisamente la tesis que indiqué en el cap. VII, páginas 153 a 155 de mi libro *Camino de Santidad* y creo haber desarrollado ampliamente en *Las metafísicas del Cristianismo*.

Pareciera que habría aquí una contradicción, y la hay en efecto, puesto que Espinoza nos había dicho antes que el ideal supremo de toda ética intelectual consiste en superar lo individual y reintegrarse en lo universal. Espinoza, empero, cuando dice aquello, está precisamente pensando en esto (aun cuando no lo parezca). Está pensando en el ideal de Maimonides de alcanzar la eternidad, que es la conservación absoluta, y lo que quiere decirnos es que todo lo que pueda hacer peligrar nuestra salvación eterna debe ser considerado como nefasto.

Con este criterio de que todo lo que sirve para hacer perdurar la vida individual es bueno y lo contrario malo, Espinoza se muestra, naturalmente, enemigo del ascetismo; preconiza más bien todo placer sano, todo placer que conserve la vitalidad. Si la substancia universal tiene por atributos eternos la materia y el espíritu, tan necesario es que la primera tanto como la segunda perduren en los modos individuales. Aunque no se explique claramente sobre este punto, Espinoza es, en este sentido, bien judío y sólo podemos comprender el fondo de su pensamiento teniendo en cuenta que los hebreos nunca concibieron la inmortalidad sino en forma de resurrección corporal, como lo expresa claramente San Pablo en casi todos sus escritos. La idea de la inmortalidad del *alma,* aun cuando se haya incorporado al Cristianismo, no es hebrea sino griega y Espinoza no la podía admitir desde que, en el hombre como en el universo, no concebía la existencia del espíritu sin materia ni de la materia sin espíriu, ya que, según él, la substancia universal se compone de los dos.

Para juzgar éticamente los sentimientos humanos, Espinoza, anticipándose a Nietzche, recurre al mismo criterio, apreciándolos según su valor vital o antivital. Son buenos los que ayudan a vivir. Malos los contrarios. Por eso, según él, la virtud primordial es la fortaleza, trabazón sólida de toda recia individualidad. La segunda es el amor, que engendra la vida, que se opone al odio, originador de la muerte.

El amor que, en las virtudes primarias, de orden civil, vincula a los hombres los unos con los otros y, de esta manera, les ayuda a subsistir, tiene la misión, todavía más alta, de unir

al individuo con el Todo, de ayudarle a trascender las diferencias individuales y fundirse en la Unidad Substancial. Es esa la virtud más alta, lo que Espinoza llama *amor intellectualis Dei*.

Boehme, que tenía en cuenta la misión del tiempo, entendía, con San Pablo, que la finalidad suprema de la vida humana, considerada en su totalidad y, por lo tanto, en cada uno de los individuos que componen el género humno, es elevar la naturaleza entera hasta la originaria perfección del orden divino. Espinoza para quien el tiempo carece de realidad y el eterno orden divino no sufre interrupción, entendía, con Plotino y los místicos cristianos anteriores a Boehme, que la finalidad suprema de la vida humana, considerada tan sólo individualmente, es trascender la multiplicidad y reintegrarse en la Unidad.

Nuestro verdadero ser es una parte de la Inteligencia Infinita, enseña Espinoza, retomando, sin expresarla claramente, la vieja idea platónica y aristotélica de la *mente activa* que es la verdadera raíz de nuestro ser. La inmortalidad, sigue diciendo, sólo está asegurada, por lo tanto, a aquel que cultivando la inteligencia, obtenga el conocimiento más alto: el conocimiento de su unidad con el Ser Absoluto.

La beatitud espinoziana depende, así, de una *gnosis*, de un conocimiento, como había enseñado, antes de cualquier otra escuela, ese Budismo contra el cual reacciona el Bhagavad-gita insistiendo sobre la importancia de *Bhakti*, o devoción, y de *Karma*, o acción. Sólo el sabio puede conseguir la inmortalidad, una inmortalidad que Espinoza no nos explica suficientemente, pues no nos dice cómo puede subsistir la individualidad en el seno de la unidad, o, si, como parece más lógico, la inmortalidad consiste precisamente en desprenderse de la individualidad; así como también se olvida de decirnos qué ocurrirá a los que, no siendo sabios, no pueden aspirar a la inmortalidad.

De cualquier manera, desde que, en 1670, había escrito su primera obra, el *Corto Tratado de Dios, del hombre y de la beatitud*, Espinoza pensó siempre que ese ideal individualista

señalaba la meta suprema para el esfuerzo humano. Al redactar esa obra, en la cual, más que en ninguna otra, se nota la influencia de Maimonides, lo que le preocupaba era, como a Sócrates, la averiguación de cuál es el *sumo bien.* Prosiguiendo en ello. Espinoza halla que ese bien no lo pueden dar las riquezas, ni los placeres, ni los honores, sino *la unidad con lo que siempre subsiste mientras todo cambia.*

Aun en esta vida, nos dice Espinoza en ese libro, cuando el espíritu se halla en una unidad viviente con la eterna realidad, alcanza la beatitud. ''El hombre que se ha formado un puro amor por lo eterno está por encima de las variaciones de la fortuna temporal''.

En esta fe vivió y murió ese gran hombre a quien uno de los más modestos, pero también de los más perspicaces de sus contemporáneos, el barbero que lo atendía, al presentar su cuenta a los herederos del filósofo, llamaba ''el bienaventurado Espinoza''. Por esa razón merece que su nombre figure en la galería de los grandes místicos, aun cuando, como pensador, sea inferior al menos conocido Jacobo Boehme y su filosofía haya perdido para nosotros todo interés vital.

Hay, sin embargo, otro aspecto del pensamiento de Espinoza que no ha muerto puesto que sigue dando frutos. Me refiero al que se revela en otro libro suyo, poco conocido y bastante olvidado, el *Tratado teológico-político.*

Aquí Espinoza se presenta enteramente como un adalid del pensamiento moderno y precursor del mismo. Teniendo en cuenta la diversidad de las personalidades humanas, sus diferencias de gustos y de pensar, que trae inevitablemente aparejada la diversidad de creencias religiosas, Espinoza defiende, en esta obra, la necesidad de ser tolerante y la obligación del Estado de respetar y asegurar la libertad de conciencia. El Estado, cuyo deber es proteger la ciencia, no debe preocuparse de la religión, porque ésta busca la piedad, no la verdad. Su finalidad es la moral y, mientras ésta no sea atacada, el Estado no tiene por qué inmiscuirse en cuestiones religiosas que no

afecten directamente los principios generales sobre los cuales se basa la moral colectiva.

Al mismo tiempo, en ese tratado, Espinoza se nos presenta como el verdadero padre de la moderna crítica bíblica. En lugar del método exegético, preconiza el método histórico para el estudio de las Escrituras y, aplicando ese método al análisis del Antiguo Testamento, es el primero que niega la posibilidad, hoy rechazada por todos los estudiosos, de que Moisés pueda haber sido el autor de los libros del Pentateuco.

Estudia, así mismo, la misión de los profetas, como factores del progreso religioso, atacando los conceptos religiosos y la moralidad rutinaria de sus épocas respectivas, para hacer avanzar a la humanidad en el camino de la virtud y del conocimiento de Dios.

Y, al enfrentarse, en la galería de los profetas, con la figura de Jesús, ese judío, que nada tenía que esperar de los cristianos y sí mucho que temer de sus correligionarios, declara en una de sus epístolas (la Nº 73) que no comprende lo que la Iglesia ha querido decir cuando enseña que Dios revistió naturaleza humana, eso le parece tan incomprensible como la cuadratura del círculo, pero cree, sin embargo, que la Eterna Sabiduría de Dios, que se manifiesta en todas las cosas, y principalmente en el espíritu humano, se reveló sobre todo en el Cristo.

Espinoza, que confesaba conocer muy poco el Nuevo Testamento e ignoraba, sin duda, las relaciones del cap. XXVIII de Job y VIII de Proverbios con la cristología paulatinamente desarrollada en Filipenses, Hebreos, Colosenses, Efesios, hasta culminar en el Cuarto Evangelio, no podía saber que el autor de éste quiso decir precisamente lo que él decía, cuando enseña que, en la persona de Jesús, el Logos se hizo carne.

La mayoría de los correligionarios de Espinoza lo ignora todavía. Sin embargo, a él corresponde el honor de haber iniciado la actitud cada vez de mayor simpatía hacia la figura de Jesús que se va abriendo paso en el judaísmo moderno. Exponentes de ella son las obras de José Klausner y Claudio Montefiore.

g) La transición de Espinoza a la filosofía moderna.

Para Espinoza, y antes de él, para Descartes, había dos cosas que no ofrecían duda. La primera: que la razón tiene capacidad para explicarlo todo. La segunda: que la razón es el factor determinante en la vida.

La mayoría de los pensadores de los siglos XVII y XVIII, y todavía una buena parte de los del siglo XIX, compartían esta confianza sin límites en la capacidad y el poder de la razón. Olvidaban no tan sólo la sabia lección de los místicos, la *teología negativa* del Areopagita y de Nicolás de Cusa, de que el origen absoluto de las cosas está por encima de las capacidades de nuestra mente, sino que los aspectos más fundamentales de la vida — el amor por ejemplo — no proceden del razonamiento ni son susceptibles de ser razonados.

Sin embargo, un contemporáneo de Espinoza, nacido en el mismo año que él (1632) aun que muerto bastante más tarde (1704), había de dar el primer golpe a este optimismo racionalista, al publicar, en 1687, su famoso *Essay on human understanding,* la primera tentativa de análisis del mecanismo de nuestro conocimiento que se hace en la filosofía moderna.

Me refiero a John Locke, extraña mezcla de crítica y de dogmatismo uno de los pilares del movimiento, tan predominante en ese siglo, que pretendía fundar lo que entonces se llamaba *religión natural* sobre unos cuantos principios racionales y, al mismo tiempo, crítico formidable de las bases sobre las cuales el Cartesianismo, culminando en Espinoza, trataba de fundar esa religión, la cosa más *artificial* que el hombre haya jamás concebido.

Locke es *deista*, como, de una manera u otra, lo había sido Juan Bodino, como lo era Herbert de Cherbury, como lo habían de ser Shaftesbury, Toland y la mayoría de los pensadores del siglo XVIII hasta Voltaire y hasta Rousseau. Lo que no existe, nos dice Locke, no puede producir existencia. Luego tiene que haber una Existencia Eterna de la cual procede todo lo que existe. Esto que existe se nos presenta en forma material, pero la causa de la materia no puede ser material porque la materia no piensa. De consiguiente, la Existencia Eterna tiene que ser pensante, vale decir: no-material o espiritual.

Esto basta, según Locke, para fundamentar la religión natural. No rechaza, sin embargo, la religión revelada y trata de demostrar la racionalidad del Cristianismo. La revelación es necesaria porque la mayor parte de los hombres no hace uso de la razón. Con el dogmatismo, propio de la época, que se empeñaba en atribuir al hombre primitivo todas las cualidades y todas las virtudes, Locke parece pensar que aquel hombre no necesitó de nada más que de la razón para conocer a Dios y practicar la religión natural. Sus descendientes, empero, no fueron tan sabios y cayeron bajo el dominio de las supersticiones y de las teocracias. Entonces el Cristo fué enviado para iluminar, fortalecer y ayudar a las gentes, predicándoles la regla áurea: "todo aquello que quisierais que los demás os hicieran, haced vosotros así con ellos, porque en esto consiste la Ley y los profetas".

Para la Iglesia el dogma central es que Jesús fué el Mesías. Para Locke el principio esencial del Cristianismo es este evangelio del amor recíproco. La felicidad del género humano depende de la obediencia a la regla áurea y esta es obligatoria porque viene de Dios.

Los más iletrados pueden comprender las enseñanzas y ejemplos del Cristo tales como están en los Evangelios. Exponente de una tendencia simplista que ha ido predominando más y más en el mundo anglosajón, y que hoy es la esencia misma de la religiosidad norteamericana, Locke no quiere saber nada de toda la especulación metafísica implícita en el dogma de la Trinidad; nada de los intrincados problemas de la gracia y de la predestinación, implícitos en el dogma de la omnipotencia divina. Su cristianismo es una religión esencialmente popular. Es pura ética, sin que a Locke le preocupe de donde sacará fuerzas el hombre para practicarla.

Al mismo tiempo, empero, ataca la afirmación de Descartes de que llevamos en nosotros la idea innata de la existencia de una realidad básica perfecta e infinita, inferida de nuestra propia existencia, puesto que según Descartes no podemos deducir lo infinito de lo finito sino éste de aquél.

Esta idea no es innata, dice Locke, sino inferida; aun que Descartes, al hacer la inferencia, no se haya dado cuenta de ello. Los niños, los salvajes, los hombres sin cultura no tienen

el menor concepto de eso que Descartes llama una idea innata; por más que sean capaces de comprender el argumento probante de la existencia de Dios cuando cuidadosamente se les expone, así como de apreciar la belleza de la regla áurea cuando se les enseña la máxima evangélica.

Hay *capacidades innatas,* pero no *ideas innatas,* enseña Locke. Las ideas provienen de la experiencia externa (*sensación*) o de la experiencia interna (*reflexión*). Las sensaciones, seguidas de la reflexión, son las que producen las ideas. Ideas de *relación,* como el principio de *causalidad,* deduciendo de una sucesión de hechos que uno es causa del otro. Ideas *compuestas,* como las nociones de *espacio* y de *tiempo* que, según Locke ,proceden, respectivamente, de dos de nuestros sentidos: la vista y el tacto, y de la sucesión de nuestras ideas. La idea de *substancia,* por fin, de la cual Descartes hacía la causa de todo y causa de sí misma, que es para Espinoza la piedra angular de todo su edificio filosófico, es para Locke una mera *abstracción.* La *substancia* no es otra cosa sino la cosa desposeída de sus propiedades y de sus fuerzas y, por lo tanto, al llegar hasta la idea de una *substancia universal,* nos hallamos de nuevo frente al misterio.

Estos conceptos de Locke fueron retomados por Hume (1711-1776) y llevados hasta las más radicales consecuencias. También él enseña que toda idea proviene de una sensación; que no hay ideas *a priori.* De consiguiente, la idea de *substancia* es ilegítima porque no tenemos la sensación correspondiente. Tenemos la sensación de las propiedades de las cosas pero no de su *substancia.* La misma idea de *existencia,* de la cual Descartes, y el propio Locke, deducían sus pruebas de un principio universal, no correspondiendo tampoco — piensa Hume — a ninguna sensación, es una mera creencia. Creemos que existimos, pero no podemos probarlo, ni con el famoso ''pienso, luego existo'', de Descartes, ni de ninguna otra manera. La deducción de que yo existo porque pienso, presume la identidad de mi pensamiento y de mi persona física, lo que no está de ninguna forma probado. Por fin, aun dado que el pensamiento exista, o de que exista algo que yo identifico con mi persona, el razonamiento de Descartes y de Locke, infiriendo una existencia infinita para explicar, mediante ella,

nuestras existencias finitas, sólo sería valedero si pudiéramos justificar la validez de nuestros encadenamientos causales. Pero el principio lógico de *causalidad* es algo, dice Hume, cuya legitimidad no podemos probar. Tenemos que utilizarlo, pues sólo así podemos pensar, pero nada justifica nuestra creencia de que pensemos correctamente más que nuestra propia creencia de que es así. La fé que prestamos al razonamiento *causal* es una mera creencia, como creencia es, igualmente, la convicción que tenemos de que existimos.

Desde Gorgias, asegurando a los contemporáneos de Sócrates que nada existe y que, si existe, no puede ser conocido y, si conocido, no puede ser expresado, el pensamiento occidental no había visto otro negador más rotundo que David Hume. Con él, la mentalidad europea alcanza el mismo punto crítico al cual, dieciseis siglos antes, arribara la especulación filosófica de la India, con la escuela advaita, representada por Gaudapata y Samkara, afirmando que el *yo*, siempre idéntico, es lo único real, que el *no - yo*, siempre cambiante, es fantasmagórico, y que no podemos explicar la razón de lo que nos parece existir ni las relaciones del yo absoluto con el mundo empírico. (1)

El mismo valor, puramente psicológico y no cosmológico, que la palabra *Maya* tiene para dicha escuela advaita (y tan sólo para ella, pues en los *Upanisads* el término *Maya* sirve para designar un principio negativo que obliga a lo Absoluto a degradarse, manifestándose en lo relativo), tiene para Hume la palabra *Imaginación*. El mismo sentido y el mismo valor que ya Parménides de Elea daba a la palabra *opinión* cuando, afirmando la unidad e inmutabilidad del Ser y el carácter fantasmagórico de la multiplicidad y de la variación, decía que "todas las cosas no son sino nombres que los mortales les han dado, creyéndolas verdaderas".

(1) El señor Henri Massis que, en su libro *La defensa del occidente*, tan parcial y tan superficial, acusa a Alemania de haber introducido en el occidente la mentalidad de la India, haría bien en recordar que la crítica del conocimiento se originó, no en el seno de la metafísica mentalidad alemana, sino en la matriz de la práctica mentalidad británica, caracterizada por su sentido pragmático de las cosas, y a causa precisamente de ese sentido quo la impide dejarse arrastrar en vuelos metafísicos sin antes estar segura de que dispone de los instrumentos necesarios y seguros para volar.

En efecto, no es la *razón* sino la *imaginación* — dice Hume — la que nos lleva a creer en algo que no es objeto de una percepción. De la *imaginación* depende nuestra creencia en un mundo exterior independiente de nuestra *conciencia;* que es lo único de que podemos, en definitiva, estar seguros. La *imaginación,* por fin, llena los intervalos de nuestras sensaciones interrumpidas y nos hace creer en un encadenamiento *causal* que presta unidad a dicho mundo exterior.

Aplicados estos conceptos al estudio de la religión, Hume enseña en sus dos obras *Dialogues on natural religión* y *Natural history of religión* que, al contrario de lo que pensaban los defensores de la *religión natural,* los que creían poder deducirla de unos cuantos principios racionales, no ha sido jamás la necesidad de *comprender,* de racionalizar el cosmos, lo que ha llevado al hombre a *creer* en los seres divinos.

Al contrario, piensa Hume, ha sido precisamente todo lo que hay de *absurdo,* de *arracional* en la naturaleza lo que ha dado origen a la religión. *Primus in orbe deos fecit timor,* había escrito el sarcástico Petronio. Hume piensa lo mismo. La religión brota del terror, del miedo a lo misterioso, de la tensión e incertidumbre del hombre primitivo, de sus temores y de sus esperanzas.

El hombre primitivo no fué *deísta,* como pensaba Locke y demás deístas de los siglos XVII y XVIII. El politeísmo es, al contrario, la religión primitiva, caracterizada por su antropormofismo. El *monoteísmo* surge mucho más tarde en el proceso de la evolución religiosa — Hume es el primero a tener idea de su existencia — originada por la imaginación, creadora paulatina de valores morales, enamorada cada vez más de la nobleza y de la belleza y sintetizando todo esto en un símbolo que es la palabra Dios.

El *monoteísmo,* piensa Hume, es sin duda la expresión más perfecta de la religiosidad humana. Pocos son, sin embargo, los capaces de alcanzarla. Cuando algunos espíritus selectos han alcanzado y enseñado la creencia en un solo Dios, la mayoría recae en un politeísmo disfrazado mediante la creencia en los seres mediadores entre Dios y la humanidad; transformando algunas veces en mediadores a esos mismos espíritus selectos. La religión es así, según Hume, una tensión

entre dos polos, una lucha entre el *politeísmo* y el *monoteísmo,* una mezcla caótica de cosas buenas y cosas malas, de valores positivos y negativos.

Las ideas de Hume sobre la historia de la religión, señalando el verdadero camino, el camino de los hechos positivos, estaban llamadas a prosperar. Están representadas hoy por hombres como Frazer, autor de *The Golden Bough* y Marret, el autor de *The threshold of Religion.* Un espíritu tan profundamente religioso como es Rodolfo Otto acepta, y *justifica,* todo lo que hay de *arracional,* de necesariamente *arracional,* en el sentimiento religioso y, como buen discípulo de Boehme, en la Divinidad misma, cuyo fondo obscuro, terrible, *arracional,* pone de relieve en esa obra maravillosa que es *Das Heilige,* traducida y publicada en español por la *Revista de Occidente* bajo el título *Lo Santo.*

Hume era un escéptico, en todo. Pero su escepticismo, como tantas veces ocurre, hiriendo fuertemente el dogmatismo en el cual tiende a estancarse la mentalidad de la mayoría, sirvió para originar reacciones fecundas. En metafísica — cosa que aborrecía — es él quien lanza una idea que, recogida por sus compatriotas John Stuart Mill y H. G. Wells, es hoy uno de los mayores problemas que tienen que afrontar la filosofía y la religiosidad modernas.

Esa idea está implícita en la especulación teosófica de Boehme, por más que éste no la desarrollara y seguramente Hume no conociera a Boehme. La causa originaria del mundo, dice Hume, no puede ser perfecta porque el mundo no lo es. Y, con ese espíritu de crítica aguda que tanto le caracteriza, plantea a sus contemporáneos un dilema. Si hay justicia en este mundo ¿por qué esperar otro? Y si no hay justicia en él ¿por qué creer que fué creado por un Dios perfecto, bondadoso y omnipotente?

No tengo por qué ocuparme aquí de Berkeley que, con Locke y con Hume, comparte el honor de haber originado en la Gran Bretaña, y en la filosofía moderna, el análisis de capacidad cognoscitiva del entendimiento humano. Basta decir que los tres, ya fueran *realistas* como Locke, *mentalistas* como Berkeley, *fenomenalistas* como Hume, coinciden en la afirmación

de que somos espectadores *pasivos* de lo que se desarrolla a nuestro alrededor. Para los tres es absolutamente verdadero el aforismo: *nihil est in mens que prius non fuerit in sensu,* sin admitir la excepción que Descartes ya había apuntado: *nisi mens ipse.* (1)

Espoleado por el escepticismo de Hume, presentásenos Emmanuel Kant preguntándose si lo que Locke, Berkeley y Hume afirmaban era cierto y produciendo, al estudiar las *formas* de nuestro pensamiento, una revolución en la filosofía que el mismo Kant comparaba a la operada por Copérnico en astronomía. Hasta Copérnico las gentes creían que el Sol, y todo el cosmos, giraba alrededor de la Tierra. Copérnico probó que es la Tierra la que gira alrededor del Sol. Hasta Kant las gentes creían que era nuestro pensamiento el que giraba alrededor de las cosas. Kant probó que son las cosas que giran alrededor de nuestro pensamiento. Y así como la astronomía nunca podrá volver a las teorías anteriores a Copérnico, ninguna filosofía, en el futuro, podrá prescindir de la obra de Kant.

Mucho menos radical que el escepticismo de Hume, el análisis del conocimiento que Kant lleva a cabo, en su famosísima *Crítica de la Razón Pura,* no deja de arribar a conclusiones similares a las del pensamiento indiano cuando éste interpone el velo de *Maya* entre el *yo* y el *no - yo,* entre nuestra conciencia subjetiva y la realidad objetiva.

La mente humana no está hecha para percibir las cosas como ellas son en sí mismas. Es esta la primera conclusión a la cual llega Kant.

Ni tampoco para explicar racionalmente la totalidad de la existencia. Es esta la segunda conclusión, que deshace para siempre la posibilidad de renovar una tentativa como la de Espinoza.

A lo primero se opone el triple velo que se interpone entre nuestra mente y el mundo sensible o, si se prefiere una imagen más de acuerdo con las ciencias físicas, el triple lente deformador que se interpone entre la realidad objetiva y esa cámara obscura que es nuestra conciencia subjetiva.

---

(1) "Nada hay en la mente que primero no haya estado en los sentidos" — "A no ser la mente misma", agrega Descartes.

El primer lente son nuestros *sentidos* que, como observaba ya Platón, son susceptibles de engañarnos, haciéndonos ver las cosas como no son (por ejemplo: dos líneas paralelas formando, a lo lejos, un ángulo agudo, cuando en realidad siguen más allá del horizonte sin encontrarse) y que, de cualquier manera, son totalmente arbitrarios, pues si vemos esas vibraciones que son los colores y oímos esas otras vibraciones que son los sonidos, una distinta disposición de nuestros órganos podría hacernos *ver* lo que para nosotros es *sonido* y hacernos *oír* lo que para nosotros son *matices,* dándonos así una percepción del universo totalmente distinta de la que tenemos (1)

El segundo lente está constituído por lo que Kant llama los dos *conceptos a priori,* en los cuales ubicamos y clasificamos todas nuestras percepciones sensibles: los conceptos de *tiempo* y de *espacio* que, según Kant, no proceden de nuestra experiencia sensible, como enseñaba Locke, sino que son formas mismas de nuestra sensibilidad. Nada podemos imaginar, dice el autor de *La Crítica de la Razón Pura,* que no ocurra en algún momento y ocupe algún lugar; en cambio, podemos eliminar el recuerdo de todas las cosas que hay en el *tiempo* y el *espacio* y concebir sin dificultad estos conceptos mismos, *en sí,* como receptáculos vacíos dispuestos a recibir todas las cosas. (2).

(1) Existe ya un instrumento, llamado *Organo de colores,* que transforma la música en visión cromática y puede ser el principio de un nuevo arte.

(2) El *tiempo* y el *espacio,* según Kant, carecen de realidad objetiva. Son puros conceptos que no responden a ninguna realidad exterior a nosotros. Un criterio biológico, sin embargo, como él de Bergson, impugna estas conclusiones y vuelve a las enseñanzas de Locke que hacía derivar el concepto de *espacio* de la experiencia de nuestros sentidos de visión y de tacto, y él de *tiempo* de la sucesión de nuestras experiencias. Los conceptos de *tiempo* y de *espacio* son, sin duda, formas innatas de la sensibilidad humana, pero *en el curso de la evolución biológica* se fueron formando por la experiencia sensible y corresponden así a una realidad objetiva. Millones de años antes que hubiese una mente humana para percibirlo, el *tiempo* ha dejado sus huellas en el archivo de las rocas, plasmando la materia inorgánica, desarrollando la vida orgánica. Kant, que no sabía estas cosas, que las ciencias físico-naturales descubrieron después, temía dar realidad objetiva al tiempo porque, según él, ésto nos conduciría a afirmar que el universo tuvo un principio o que el universo se formó a sí mismo, proposiciones que la mente humana no puede concebir desde que el principio de causalidad no admite que algo pueda ser causa de sí mismo o que una causa no sea, a su vez, efecto de otra causa anterior. Sin embargo, la ciencia moderna, como antes vimos, no teme hoy afirmar la primera de aquellas proposiciones.

El tercer lente, por fin, está constituído por lo que Kant llama nuestras *categorías mentales*, la máquina ordenadora de nuestras percepciones sensibles ya previamente dispuestas en los dos grandes casilleros del *tiempo* y del *espacio*. Gracias a ellas pensamos, ordenando los datos que nos dan los sentidos según su *cantidad*, según su *calidad*, según su *relación*, según su *modalidad*, diciendo si uno o varios hechos constituyen una unidad o una pluralidad, si son reales o no lo son, si se trata de una causa o de un efecto, de una substancia o de un accidente, si son posibles o imposibles, etc.

De todas estas *categorías* es la de *relación* la que más detenidamente examina Kant en su *Crítica de la Razón Pura* porque ella involucra el *principio de causalidad*, la piedra angular de todas las metafísicas anteriores.

Es del análisis de este principio que, muy acertadamente, Kant deduce su segunda y grande conclusión de que la mente humana no está hecha para explicar racionalmente la *totalidad* de la existencia.

Descartes y Espinoza consideraban las existencias finitas como efectos de una *causa* infinita o, como dice el segundo, como *modos* de una *substancia* universal, aun cuando, según expresa Espinoza, la relación que liga lo infinito a lo finito sea una relación de esencia y no una relación temporal. Analizando este raciocinio, especialmente el de Descartes, Kant demuestra que el *principio de causalidad* exige que la mente no se detenga jamás en el encadenamiento de efecto a causa, pues toda causa fué antes efecto de otra causa anterior. Decir una *causa de todas las causas* como, desde Aristóteles, se venía diciendo en filosofía y en teología, es pronunciar palabras sin sentido. Es, expresa Kant, como si dijéramos "un palo de hierro". Por mucho que el hombre avance, o retroceda, tendrá siempre que toparse con las insuficiencias de su mente, con las rejas de su cárcel mental. Tendrá que enfrentarse con el Misterio ¡y reconocerlo!

La crítica de Kant no conduce, sin embargo, como la de Hume, al escepticismo. La mente humana no está hecha para percibir las cosas como ellas son sino como ellas nos *aparecen*, a través de nuestros precarios y falibles sentidos, distribuídas en el *tiempo y en el espacio*, que para Kant, como ya dijimos,

no son sino formas subjetivas de nuestra sensibilidad, y analizadas por nuestras categorías mentales. No podemos saber qué es lo que Kant llama "la cosa en sí" (*das Ding an sich*), el universo exterior. Pero de una cosa, cuando menos, podemos estar seguros: de nuestro *Yo*, y éste tiene una gran misión a cumplir en ese universo cuya naturaleza no es accesible a la razón pura.

Todo conocimiento requiere una *unidad trascendental de percepción*. (1) Esa unidad es nuestra mente, nuestra facultad cognoscitiva (Kant no va más lejos que esto; se detiene en lo que Aristóteles llamaba la *mente pasiva*) y la misión de esa unidad cognoscente es emitir juicios de *valor*, dar a las cosas un valor que ellas por sí mismas no tienen.

Nuestras *categorías mentales* no son otra cosa sino *juicios de valor*. El hombre es un *creador de valores* y para eso vive. El hombre no es esclavo del mundo exterior porque las cosas no se nos imponen; podemos prestarles mayor o menor atención, o no darles ninguna, y todos nosotros hacemos así una selección en las cosas. *Todos nosotros nos formamos el mundo en el cual vivimos*; dando razón a Platón cuando éste comparaba al hombre dominado por las preocupaciones utilitarias y materiales con una ostra que se forma su propia caparazón y, en medio de la inmensidad del océano, en ella se encierra y en ella muere.

Así, cuando menos potencialmente, el hombre pertenece a dos mundos. Como animal, pertenece al mundo de las apariencias, de las formas sensibles, de los *fenómenos*. Como espíritu, pertenece al mundo de la realidad substancial, al mundo *noumenal*, como dice Kant, derivando esta palabra del vocablo griego νοῦς que significa mente.

De consiguiente, el objeto supremo de la vida humana, según Kant, es determinar por cuál de los dos mundos se deci-

(1) Kant, uno de los escritores menos elegantes y más obscuros que hayan existido, abusa de la palabra *trascendental*. Estética *trascendental*. Unidad *trascendental*. Esta palabra significa, en el vocabulario Kantiano, no lo que es de mucha importancia, sino sencillamente *lo que trasciende* la percepción o *intuición* sensible. De la misma manera conviene explicar, para los no iniciados, que la palabra *intuición*, en el sentido Kantiano, no es el *pálpito*, la *corazonada*, sino el contacto sensible anterior a todo razonamiento. Luego estudiaremos el valor cognoscitivo que la *intuición* pueda tener y que, naturalmente, está fuera de la filosofía Kantiana.

dirá cada hombre; si por el mundo empírico, en el cual es esclavo, o por el mundo espiritual, en el cual es libre. La *Crítica de la Razón Pura* lleva de esta manera, lógicamente, naturalmente, a la *Crítica de la Razón Práctica*, en la cual los que, por desgracia, no poseen la recia contextura moral de Kant, han querido ver una inconsecuencia, una decadencia cuando no una claudicación de Kant.

En la *Crítica de la Razón Práctica* hay, naturalmente, afirmaciones hoy inadmisibles, como las hay en la *Crítica de la Razón Pura*. Ni las unas ni las otras, empero, afectan la autoridad intelectual de Kant. Más que errores de juicio, son deficiencias de información. Kant no estaba obligado a saber en su época (1724 - 1804) todo lo que las ciencias biológicas descubrieron durante el siglo XIX y lo que va del XX. Así nada tiene de extraño que en la primera de las obras antes mencionadas se despreocupe del génesis y desarrollo de los sentimientos morales en la evolución de la especie humana, y considere el sentimiento del deber como un elemento *a priori* de la razón práctica, cuando en la segunda de las mencionadas obras no había tenido para nada en cuenta el origen evolutivo de los conceptos de *tiempo* y de *espacio* que, sin dejar de ser formas *a priori* de nuestra sensibilidad, como Kant enseña, no dejan por eso de tener su origen remoto en la experiencia sensible, como enseñara Locke.

El sentimiento del deber, o *imperativo categórico* como Kant le llama, es para él una forma *a priori* de la razón práctica, como el tiempo y el espacio lo son de la razón pura. En otros términos: es una característica, una manera de ser, tan esencialmente humana tener sentimientos morales, conciencia del deber, como lo es pensar las cosas necesariamente ubicadas en algún lugar u ocurriendo en algún momento. Es posible, aunque no probable, que los animales, especialmente los animales inferiores, no piensen como nosotros. Es más posible, y más probable, que tales animales puedan carecer totalmente de sentimientos morales, aunque los animales superiores seguramente los tienen más o menos rudimentarios. (1) Pero lo que no es posible, en ninguna manera, es que, en el estado actual de su evolución,

(1) Véase Max Nordau: *Biología de la Ética*, cap. II.

el hombre, a menos de tratarse de un caso de degeneración patológica, pueda carecer de alguna clase de sentido moral — ya sea o no fiel a él, lo cual constituye otro aspecto del problema.

Ser hombre y tener sentido moral, según Kant, todo es uno. La *educación ética,* no el sentido ético, de cada pueblo, de cada individuo, puede estar más o menos desarrollada. En último extremo, su concepto del deber puede ser tan rudimentario como el de aquel gitano andaluz que le decía a Jorge Borroughs que su obligación consistía en ayudar a los otros gitanos y engañar a quienes no lo fueran. Pero no hay hombre alguno, en las tribus más atrasadas, más primitivas, del Amazonas, de la Polinesia, que, en una forma u otra, no oiga una voz interior que le diga "tú debes". Si faltara ese sentido del deber, el hombre no sería susceptible de educación moral, como no lo sería de educación estética quien careciera del sentido de la belleza. Esa educación, empero, es siempre posible porque normalmente aquel sentido nunca falta.

Ahora bien: a la voz íntima que dice "tú debes", el hombre está capacitado para responder "yo puedo". Así opina Kant. *Lo que debemos lo podemos* e imponer nuestra libertad interior sobre las contingencias del mundo exterior es la más alta, la suprema misión del hombre.

El *sumo bien* que Espinoza buscaba y hallaba en el *amor intellectualis Dei,* Kant, como Eckhart, lo halla en la posesión de una sola cosa: *la buena voluntad.* Es éste el mayor bien que se puede alcanzar en la vida, no las riquezas, los honores o los placeres. Es esto lo que todo hombre debe buscar; no la felicidad y, si hace falta, aun a costa de la felicidad — a lo menos del concepto objetivo que la mayoría de las gentes tiene de la felicidad, pues la felicidad subjetiva, "la paz de Dios que excede toda comprensión", de la cual hablara San Pablo, esa la tiene siempre asegurada el hombre de buena voluntad.

En dos mandamientos se resume toda la ética kantiana, dos formas según las cuales se debe encauzar y manifestar la buena voluntad. *Primero*: obrar siempre de manera que cualquiera de nuestras acciones pueda ser constituída en una regla universal de conducta para cualquier persona que se halle en las mismas circunstancias. *Segundo*: tratar siempre a la huma-

nidad, en uno mismo igual que en los demás, como un *fin* en sí propia; nunca como un *medio* para alcanzar un fin en el cual no participe o con el cual no se beneficie moralmente la persona utilizada, ya sea uno mismo, ya sea otro.

De esta manera, el hombre, al cual Locke, Berkeley y Hume consideraban como un mero *espectador pasivo* de lo que ocurre alrededor suyo, se vuelve, según Kant, en un *creador* en la esfera moral, igual que, como antes vimos, es un *creador* en la esfera mental. *Crear* juicios de valor en el terreno de la razón pura, *realizarlos* en el campo de actividad de la razón práctica, tal es la misión del hombre sobre la Tierra, según la opinión de Kant.

Todo esto presupone, naturalmente, algo fundamental que para Kant es objeto de fe; algo que no puede ser probado por la razón, pero sin lo cual no podríamos vivir ni actuar como seres morales: *la libertad.*

Frente a los argumentos de los eleátas, que negaban la existencia y la posibilidad del movimiento dentro del todo compacto y homogéneo que es el Ser Universal, Diógenes el *cínico* respondía poniéndose sencillamente a caminar. Frente a todos los argumentos racionales que tienden a probarnos que el hombre no puede ser libre en el seno de un universo en el cual todo está determinado, en el cual la menor independencia individual traería la negación de las leyes universales, el hombre sólo puede probar que es libre actuando libremente.

Todos tenemos la experiencia, y la conciencia, de que, dentro de ciertas limitaciones, somos *libres.* Hay muchísimas cosas que no podemos hacer. No podemos ponernos a volar como los pájaros, ni vivir bajo el agua como los peces. Pero, frente a ciertas situaciones de orden moral, todos tenemos conciencia de que podemos decidir cuál será nuestra actitud, a pesar de nuestros atavismos, de nuestro temperamento. Este puede inducirnos a la ira, pero todos tenemos conciencia de que podemos reprimirla. Sentimos la presión de la codicia y de la lujuria, pero sabemos que tenemos una voluntad que nos evitará caer en el robo o en la degradación.

Racionalmente, ya sea que partamos de la base de que todo está mecánicamente determinado o de que una omnipotencia divina rige el orden de todas las cosas, la *libertad* es un

absurdo. Racionalmente el hombre no puede ser sino *determinista* y caer en el *fatalismo,* aceptando la doctrina de la *predestinación* con todo el rigor, como la predican los mahometanos o los antiguos calvinistas, a la zaga de San Pablo. Pero precisamente el gran servicio que Kant ha prestado consiste en haber probado las limitaciones de nuestra razón. *La mente humana no está hecha para poder explicar racionalmente la totalidad de la existencia.* Hay hechos que no podemos explicar, pero que por eso no dejan de existir. Uno de ellos es el origen misterioso e incomprensible de todas las cosas. El otro es la libertad humana, dentro de todas sus limitaciones, y, atrás de la libertad del hombre, la única de la cual Kant se ocupa, esa otra libertad, esa expontaneidad de todas las cosas vivientes de la cual, como luego veremos, se ocupa el Vitalismo moderno.

Platón, y tras él todo el platonismo, pagano o cristiano, hacía de Dios un ser *determinado* por su misma naturaleza: su *bondad* o su *amor.* Dentro del platonismo no hay posibilidad lógica de que en el universo existan seres libres ni seres malos y la rebelión de los ángeles es un absurdo, como ya lo comprendía San Agustín, como absurda es la tesis de Plotino de que el alma humana tenga capacidad para ascender hasta la Unidad Divina y reintegrarse en ella o enfangarse más y más en la materia hasta no poder salir del torbellino material.

Boehme, en cambio, coloca la libertad en el seno mismo de la Divinidad y, consiguientemente, hace participar de ella a todas las criaturas, aun cuando no llegara a sacar de ese principio todas sus consecuencias: de que un universo compuesto de seres libres, es un universo en permanente devenir, una creación permanente; un universo que se va haciendo constantemente, en el cual no hay ni puede haber determinación alguna; un orden de cosas esencialmente temporal y no eterno — si, como dijo Plotino, la eternidad se refiere a lo que no se mueve ni cambia, y el tiempo a lo que se transforma y se mueve.

Kant no llegó a estas consecuencias, que Bergson fué el primero a indicar en la filosofía moderna, pero esencialmente vuelve a los principios fundamentales de Boehme, al afirmar la existencia de la libertad en el hombre, así como, al hacer de

la libertad *un objeto de fe,* no de ciencia, vuelve a los principios esenciales de la Reforma de que *"el justo por su fe vivirá"*.

Se ha dicho y repetido hartas veces que así como Lutero, aun cuando se exclaustrara y se casara, nunca dejó, en el fondo, de ser un fraile, Kant, aun cuando diera origen a la filosofía crítica, nunca dejó de ser un *pietista*. La educación cristiana, que recibiera entre los Hermanos Moravos, perdura, en efecto, en su espíritu y en toda su obra, haciendo de él uno de los padres del cristianismo moderno.

No es sólo la *libertad* lo que el hombre tiene que admitir, aun cuando su razón no se lo pueda explicar. Kant acepta, igualmente, como objeto de fe, no de ciencia, no de raciocinio lógico ,los otros dos dogmas cristianos de la *inmortalidad* y de la *existencia de Dios*.

Todas las cosas en la naturaleza están dispuestas para realizar un fin, nos dice Kant. El hombre no puede ser una excepción y, de consiguiente, todos sus esfuerzos morales tienen que estár destinados a perdurar. Un mismo fin no puede esperar al que se ha esforzado por crear y realizar valores morales y al que ha vivido, animalmente, bajo el imperio del mundo empírico. Un mismo destino: la sepultura, no puede aguardar al santo y al egoísta. De ahí la necesidad de la *inmortalidad.*

Esta necesidad es tanto más necesaria cuanto que, en esta vida, la virtud y la felicidad raras veces coinciden. En esta vida, la virtud, llevada hasta el grado heroico de la santidad, sólo conduce a lo que condujo al Cristo y lo que el Cristo promete a todos los que verdaderamente le sigan, como fieles discípulos suyos: *la cruz.*

De consiguiente, piensa Kant, tiene que haber un punto, en el infinito, en el cual coincidan las líneas paralelas de la *virtud* y de la *felicidad.* Ese punto es Dios, la eterna beatitud.

Hay una cierta contradicción, que como luego veremos, fué observada ya por los mismos contemporáneos de Kant, en habernos dicho primero que la *virtud,* la buena voluntad, es el sumo bien que debe ser buscado por él mismo, independientemente de la felicidad, y decirnos ahora que la felicidad, en Dios, debe ser apetecida como premio de la virtud.

Kant no contempla la posibilidad, que fué expresada luego por Augusto Comte, y es enseñada por el *Positivismo,* de

que todos los esfuerzos morales no se hallen, en forma alguna, destinados a perderse, pues son recogidos y aprovechados por la humanidad, en cuyo seno sigue perdurando la obra de los héroes, en cuya memoria encuentran su inmortalidad los santos.

Tampoco contempla la lección contenida en la parábola de las minas y de las ciudades, expuesta en el cap. XIX de Lucas, de que el premio de la fidelidad en el deber consista en que se nos confíen mayores deberes. Esta posibilidad, quizás, le hubiera llevado a la creencia en la reencarnación que el Cristianismo se ha negado siempre a admitir, pero que Keyserling enseña en la filosofía moderna.

De cualquier manera, el viejo ideal de los místicos, de que la suprema finalidad de la vida humana sea la reintegración en Dios, halla cabida en la filosofía de Kant. Una vez más se hace de la fuga por la tangente, del ideal de trascender el tiempo y buscar refugio en la eternidad el objeto supremo de la vida, dejando el mundo empírico, el mundo de los fenómenos, entregado eternamente a su irremediable destino. El ideal de San Pablo de que, por la manifestación y acción de los hijos de Dios, la misma Naturaleza sea redimida, Kant lo olvida. Y, por olvidarlo, la filosofía kantiana, igual, aun que en distinta forma, que la de Espinoza, representa, en el pensamiento moderno, un retroceso con respecto a Jacobo Boehme.

En cambio, al escribir su *Crítica del Juicio,* la mejor de sus obras, Kant lanza los gérmenes de una nueva filosofía, gérmenes que, desde Bergson, el *Vitalismo* contemporáneo ha recogido y hecho fructificar. Aquí nos aparecen la libertad creadora y el determinismo causal (el fatal encadenamiento de causas y efectos) unidos en un finalidad que el universo persigue. El universo es el *Reino de los Fines* y el hombre, con su amor por lo bello, con su sentimiento de lo sublime, con su capacidad de creación artística, es la imagen reducida y el símbolo del Creador.

La *cosa en sí,* que la razón pura no puede conocer, se revela ante nuestros juicios de valor como un mundo superior al mundo empírico; un reino del Espíritu, libre del tiempo y del espacio, dice Kant, y superior al principio de causalidad.

La *Crítica de la Razón Pura* había ya revelado que la última realidad es el *pensamiento.* La naturaleza, se dice allí, no

existe fuera del espíritu. De lo que exista fuera del espíritu no hay conocimiento. En la *Crítica del Juicio* surge, por encima de nuestro pensamiento individual, el pensamiento universal, creador como, en menor escala, es nuestro propio pensamiento. Una Inteligencia *creativa* e *intuitiva* (en contacto directo con la realidad sin la mediación de los sentidos y de nuestras categorías mentales de cantidad, calidad, relación y modalidad), una Inteligencia Universal para la cual el tiempo y el espacio no existen, y que, por lo tanto, no tiene necesidad de proceder discursivamente como nosotros procedemos.

Es ésta la última palabra de la metafísica kantiana, fundada en un análisis seguro de nuestra capacidad cognoscitiva; el legado que Kant dejó al pensamiento alemán y sobre el cual se edificó el *idealismo* de Fichte, Schelling y Hegel, en el segundo de los cuales revive toda la especulación de Boehme.

Antes, empero, de abandonar el estudio de Kant conviene que nos detengamos todavía por un momento en el análisis de las consecuencias prácticas que, en materia religiosa, sacó ese hombre que, después de haber expuesto tan claramente los límites de nuestro conocimiento, sin embargo creyó necesario escribir un libro sobre *La religión dentro de los límites de la simple razón.*

Para Kant todas las ideas religiosas tienen un carácter necesariamente simbólico. De la realidad metafísica no podemos tener un conocimiento verdadero porque nos falta la correspondiente experiencia o intuición *sensible* y los conceptos sin intuición son vacíos, de la misma manera que las intuiciones sin conceptos son ciegas. Los primeros corresponderían a los pensamientos de un ser que, además de sordo y ciego de nacimiento, fuera paralítico y careciera de toda experiencia tactil. Las segundas corresponden a las sensaciones de seres dotados de sentidos, pero totalmente incapaces de razonar.

No teniendo una experiencia sensible de lo religioso, todas nuestras ideas al respecto, como había enseñado Hume, proceden de la imaginación mucho más que del razonamiento. El sentimiento religioso, creador de *símbolos,* está mucho más cerca del arte que de la ciencia. El arte, hermana gemela de la religión, habla al alma, sin embargo, de una manera mucho

más eficaz que la ciencia lo puede hacer. Nada tiene de extraño, por lo tanto, que el sentimiento religioso, como todo sentimiento noble, se alimente mucho más de símbolos que de verdades científicas. Una bandera habla mucho más elocuentemente al alma de un patriota que el mapa de su país. Una cruz tiene mucho más poder sugestivo que un tratado de teología dogmática.

Los *símbolos* religiosos, y Kant entiende por tales todas las ideas que imaginativamente nos formamos sobre lo metafísico, tienen así un valor *práctico*. No podemos razonar sobre el concepto de Dios hasta las últimas consecuencias sin darnos cuenta de que está más allá del conocimiento humano. Pero todos podemos sentir la sugestión de grandeza que la palabra *Dios* encierra, vibrar bajo la emotividad de una invocación tal como la de *Padre nuestro que estás en los cielos*, aun que, por poco que lo pensemos, tengamos que darnos cuenta del valor puramente simbólico de tales palabras.

El sentimiento religioso es esencialmente *arracional*, como lo es, por otra parte, todo sentimiento; aun cuando, igualmente como todo sentimiento, sea susceptible de *racionalización*. El sentimiento religioso es *amor* y cualquier amor, mirado desde afuera, vale decir: por quien no lo experimenta, puede parecer inexplicable y hasta ridículo. Sólo resulta comprensible, al razonamiento de quien le es ajeno, por el recuerdo, en el espectador, de una experiencia similar que él propio haya sufrido. Así, quien nunca haya amado a una criatura que para los demás resultaba antipática, no puede comprender que una madre ame a un hijo odioso, a pesar de su repugnante fealdad o de su brutalidad y de sus vicios. De la misma manera, quien nunca ha experimentado el sentimiento religioso no puede comprenderlo o sólo lo comprenderá, muy vagamente, por su similitud con otros sentimientos que haya experimentado.

Los símbolos religiosos, creados por la imaginación bajo el acicate del sentimiento, tienen por fin objetivar tal sentimiento y, por lo mismo, alimentarlo. De ahí su valor según Kant. Nuestra fe en esas expresiones simbólicas que son las palabras: *libertad, inmortalidad* y *Dios,* mantienen nuestra fe en el cumplimiento del deber, nos ayudan a ser morales y la moral, según Kant, es la base de la religión.

Todo hombre tiene el sentimiento del deber, pero no todos los hombres son fieles a ese sentimiento, a la lucecilla interior que alumbra a todo hombre, pero que muchísimos hombres dejan apagar, mientras otros, los santos, la alimentan hasta abrasarse con su llama. Igual que Lutero y Calvino, igual que Schwenkfeld, y al contrario de Franek y la mayoría de los humanistas los siglos XV y XVI, Kant no puede esquivar la constatación de que la inmensa mayoría de los hombres es mala. El mal, según él, consiste en anteponer la sensibilidad a la razón. La mayoría de las gentes prefiere vivir en el mundo sensible, en el mundo de las apariencias, de los *fenómenos,* como animales, en lugar de vivir, como espíritus, en el mundo de la realidad substancial, en lo que Platón llamara el mundo de las ideas, y Kant llama el *noumeno.*

En esto eonsiste el pecado, *la deslealtad hacia lo mejor.* En esto consiste, según Kant, el significado simbólieo del mito de la eaída del hombre.

Viviendo a gusto en el mundo empírico, como el cerdo en su chiquero, el hombre neeesita pasar por un cambio radical, por lo que el Cuarto Evangelio llama el *nuevo nacimiento.* Haee falta que se convierta y sólo la poderosa sugestión del simbolismo religioso puede operar la conversión. Lo que la moral por sí sola no puede operar, lo hace la Religión. El sentimiento del deber nos indica lo que debemos hacer, pero el sentimiento religioso nos da fuerzas para hacerlo. La moral apunta la dirección, la Religión nos da energías para seguir el camino.

De todos los símbolos religiosos, Kant prefiere, sobre todos los demás, la figura del Cristo, cuya grandeza se impone a quien la eontempla. El Cristo, dice Kant, es la exteriorización de algo interior, la objetivación del ideal de la humanidad; el *hombre perfecto* que todos aspiramos a ser. Que Jesús de Nazaret haya realizado ese ideal Kant no lo discute. Pero más que el Cristo histórico, lo que le interesa es el Cristo de la fe; que los hombres hayan visto en Jesús el ideal de la humanidad, que el Cristo sea religiosamente la objetivación de los más altos ideales del hombre.

Cuando, movido por toda la sugestión que irradia del Cristo, el hombre se convierte, o se auna con el Cristo, y empieza una nueva vida, se inicia la lucha, a la eual Kant había hecho

referencia en la *Crítica de la Razón Práctica,* entre nuestro imperativo categórico moral, nuestra libertad interior, y la fatalidad, la esclavitud del mundo empírico. Virtud y felicidad no van juntas en este mundo y el nuevo hombre sufre lo que el hombre carnal nunca puede sufrir. El el "camino real de la santa cruz", del cual hablara el Kempis. Sufre y se purifica. El sufrimiento lo depura, lo afina; le ayuda a volverse realmente un nuevo hombre, despojándose dolorosamente de los vicios y defectos del hombre que antes fué. Así el nuevo hombre paga las penas del pecado del antiguo; así el nuevo hombre sufre a causa de las faltas del antiguo, y éste es, según Kant, el significado del simbolismo del dogma de la *expiación vicaria,* de que el Cristo, el hombre ideal, sufrió y murió en expiación de los pecados del hombre empírico.

La redención de la humanidad que, según la vieja doctrina paulina, aquella expiación produjo, no es, para Kant, un hecho meramente histórico, ocurrido una vez por todas, en Jerusalén, hace muchos siglos. Dentro de la tradición de Eckhart, de la *Theología Germánica* y de los místicos alemanes de que el Cristo nazca de nuevo en cada hombre si él ha de redimirse; dentro de la tradición paulina que nos habla de la necesidad de morir con Cristo para reinar con Cristo; opina Kant que *la redención es un proceso continuo,* una experiencia subjetiva que se va repitiendo, hombre tras hombre, generación tras generación, siglo tras siglo, en el corazón de los fieles, *una corriente espiritual que representa en este mundo el Reino de Dios.*

El reino de Dios no es idéntico a la Iglesia Visible. "El reino de Dios, dice Kant, no es el reino de los curas". Fiel a la tradición de esos grandes místicos de la Reforma que fueron Hans Denck, Bünderlin, Entfelder, Sebastián Franck, Schwenkfeld, Valentín Weigel y Jacobo Boehme, no puede aceptar Kant que ninguna organización eclesiástica, por muy necesaria que sea su existencia, según Kant reconoce, pueda tener la pretensión de decir que sólo en su seno Cristo vive y se reproduce en el corazón de sus discípulos.

Las organizaciones eclesiásticas, o religiosas, son necesarias como promotoras de la vida espiritual, pero ni la originan ni la monopolizan. Lo único que hacen, con sus prédicas, con sus simbolismos sacramentales, con sus servicios litúrgicos, es lla-

mar la atención sobre ese aspecto fundamental de la vida humana, interesar a los hombres en él, generación tras generación. Lo demás es obra del Espíritu.

Kant no combate, por lo tanto, nada de lo que las Iglesias de la Reforma practican, aun cuando le da un nuevo significado. Dios no necesita de que nosotros le adulemos ni le imploremos; sabe lo que el hombre necesita. Pero la oración es necesaria como expresión de un deseo íntimo, como una disposición del espíritu dispuesto a recibir lo que Dios siempre está dispuesto a otorgar. El bautismo, por sí mismo, no limpia al hombre de sus pecados. Pero puede ser un testimonio exterior que el hombre se da a sí propio, y a los demás, de que está dispuesto a vivir en el cumplimiento del deber. La comunión no puede tener el significado de un rito antropófago, en el cual los hombres se comen el cuerpo de Jesús. Pero puede ser un acto de fraternidad mística en el cual los fieles compartiendo entre sí el pan y el vino sacramentales, *en memoria de Cristo,* se dan un testimonio de que viven unidos en su recuerdo y en su espíritu.

Los símbolos religiosos han nacido de la imaginación. Influyen en nosotros sugestivamente, como las grandes obras de arte. Pero es menester, piensa Kant, que, a medida que la humanidad progresa, se les vaya dando un contenido racional para que satisfagan por igual nuestras inteligencias y nuestros sentimientos.

h) Razón y sentimiento: Pascal y Rousseau.

Genialmente intuitivo, Boehme había constatado en el origen mismo de las cosas, en la Matriz de los Mundos, la presencia de dos aspectos, de lo que podemos llamar los dos polos de toda existencia: lo *arracional* y lo *racional.*

Hace de la evolución creadora un proceso de paulatina racionalización de lo *arracional,* pero sin que éste desaparezca jamás, sin que pueda jamás desaparecer, porque lo *arracional,* el elemento *fuego* en el seno de la Divinidad, es la misma energía creadora y, si esta se extinguiera, faltaría el elemento primordial de la creación.

Luego la crítica del conocimiento, en Inglaterra, hace del elemento *arracional* de la naturaleza humana, del sentimiento, del instinto, el hecho primordial. El mismo escepticismo de Hume termina en un acto de confianza en la naturaleza. Lo *arracional* en la religión no es, para Hume, un argumento en contra de ella, porque, según él, todos los actos de la vida humana están regidos por la *imaginación* y no por la *razón.*

Kant, en cambio, después de trazar cuidadosamente el mapa de los límites de la razón pura y de decirnos cuáles son las finalidades de la razón práctica, concluye su obra con un esfuerzo por encauzar el sentimiento religioso dentro de la simple razón y ve el camino del progreso en la paulatina racionalización de los símbolos religiosos creados por la imaginación.

Así se plantea uno de los problemas capitales de la filosofía moderna; lo que, aun hoy, el profesor Francisco Romero, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, llama muy acertadamente "la tarea más grave y más urgente", *la del examen de las relaciones de lo arracional con lo racional.* (1)

Hecha la comparación entre Boehme y Espinoza, resulta fácil comprender en qué consiste la diferencia que los separa. Esa diferencia, empero, lleva invívito uno de los problemas más fundamentales que se discutió en la filosofía ulterior y uno de los puntos más importantes que hoy preocupan a la filosofía contemporánea: *intuicionismo* y *racionalismo.*

Boehme escribe bajo la exaltación mística que le da una intuición directa, por veces sensible, de la realidad divina. En su famoso éxtasis del año 1600 *ve* los tres mundos que luego nos describe. Espinoza, en cambio, redacta su mayor obra con la serenidad, él lo dice, de quien desarrolla un problema geométrico.

El primero se enfrenta con el misterio y lo reconoce. El segundo no cree que para la razón puedan existir misterios. El primero se entrega a la inspiración y a cada momento repite que es su mano *pero no él* quien escribe. El segundo confía en sí mismo y practica sistemáticamente la frialdad absoluta.

Boehme sin haber leído el *Fedro,* piensa, como Platón, que

(1) Francisco Romero: *Indice de problemas.* Buenos Aires, 1929.

el filósofo, igual que el poeta, no puede hablar sino bajo la exaltación del amor, del delirio místico que, según Platón hace decir allí a Sócrates, movía a las profetizas de Delfos y a las sacerdotisas de Dodona. Espinoza no es capaz de comprender el amor sino como una intensa curiosidad intelectual; jamás como un delirio, como una exaltación mística.

Boehme, como luego había de hacer el mismo Kant, colócase frente al simbolismo de los dogmas tradicionales, cuya profundidad siente como verdadero cristiano que era, y trata de penetrar hasta el sentido más profundo que puede hallarles. No rechaza nada. Trata de dar un nuevo sentido a todo. Examina pero no destruye dogmas tales como el de la existencia de Dios, la creación del mundo, el pecado origníal, la encarnación divina.

Espinoza, en cambio, pretende fundar lo que su siglo y el siguiente llaman *la religión natural* sobre unas cuantas fórmulas secas y abstractas, recionalmente construídas. Sin pensar en que pudiera haber algo de real en todo lo que el sentimiento religioso de la humanidad occidental fué construyendo durante siglos, proscribe tranquilamente de su filosofía todas las creencias de las religiones positivas, con excepción de la creencia en Dios, al cual sin embargo no distingue de la Naturaleza. y de la creencia en la inmortalidad que subsiste en su espíritu de una manera confusa, más atávica que razonada.

Como sagazmente ha observado Nietzsche, en su gran libro *El Origen de la Tragedia,* hay que remontarse hasta Sócrates para buscar el origen de esta tendencia racionalista que, excepción hecha de los místicos, predominó durante siglos en el pensamiento occidental, hasta afirmarse prepotentemente a partir del Renacimiento.

El pensamiento griego, hasta Sócrates, era intuitivo ante todo. Sus grandes genios, en el arte como en la filosofía, procedieron como por instinto. Pensaban porque vivían. Tenían un contacto directo con la realidad. La sentían, *la vivían con simpatía.* La comprendían como quien ama comprende a la persona amada, *sin razonamiento previo.* Como una madre comprende a su hijo. Como el místico comprende, porque la siente, la realidad viva contenido en todo simbolismo espiritual.

Heraclito fué un místico, uno de los mayores místicos de todos los tiempos, un alma en contacto directo con las realidades vivas, con las fuerzas creadoras, con el Logos, como de él dice San Justino. Sólo así se explican sus geniales intuiciones, percibiendo el movimiento, el torrente de la existencia, bajo la aparente quietud de las cosas. Sintiendo palpitar en todo el impulso de la Razón Universal, de lo que él fué el primero en llamar el Logos, inmanente en el fluir del cosmos.

A pesar de su racionalismo socrático, Platón también tuvo mucho de místico. Si así no fuera no se hubieran inspirado en él todos los místicos occidentales ulteriores: paganos, cristianos, judíos y mahometanos. Sus escritos están llenos de referencias a los misterios de las iniciaciones esotéricas; alusiones a la *divina locura* que da, a los poseídos por ella, intuiciones trascendentales que ningún razonamiento puede alcanzar; constataciones del poder que posee la belleza para arrebatar el alma y elevarla a lo Divino. El éxtasis complementa el raciocinio en la filosofía de Platón, o lo origina, y, todavía más en la filosofía de Plotino que, como nos dice Porfirio, tuvo varias veces tales experiencias y, como nos dice él mismo, hace de ellas el camino directo para penetrar hasta las entrañas de la realidad.

Pero la influencia de Sócrates, el razonador un poco pedestre que Jenofonte nos describe (no el Sócrates idealizado en los diálogos de Platón) no dejó, por eso, de producir sus efectos en la mente occidental. Desde la organización jerarquizada de la Iglesia Cristiana sobre la base de la autoridad episcopal, la vemos confiar cada vez más en el puro raciocinio, cada día más ajena a la experiencia religiosa directa, al contacto vivido, a la intuición emotiva que debe preceder y suscitar todo razonamiento. El dogma se funda en el raciocinio. La inspiración profética, de las antiguas iglesias paulinas, es condenada definitivamente cuando se condenó el Montanismo.

Durante la Edad Media, los místicos fueron los depositarios de esta verdad de que lo más profundo de la vida no se determina por el raciocinio sino por el sentimiento, por la experiencia vivida. En el siglo XVI, Lutero y los demás reformadores, aun cuando insistieran — con toda justicia — en los derechos de la razón individual para analizar e interpretar

la Biblia, no eran menos insistentes que los místicos en la profundidad de la enseñanza, contenida en el libro de Habacuc, de que "el justo por su fe vivirá".

No era, decían ellos, que la fe signifique sujeción a una autoridad humana que se nos impone. La fe no es obediencia, como dice la Iglesia Romana. La fe, como decía Lutero, es sinónimo de confianza y todos los reformadores no podían dejar de predicar que sólo por la confianza se puede vivir o, lo que equivale a lo mismo, que la vida no es una mera cuestión de cálculo y raciocinio porque la vida comporta siempre un elemento arracional.

Sin embargo, a partir del siglo XVII la tendencia racionalista se hizo cada día más fuerte. Frente a la Reforma, que predicaba una religión a base de una experiencia *vivida,* de una renovación interior, la Contra-Reforma, cristalizada en el Concilio de Trento, predica una religión hecha de raciocinio, de la apología de la racionabilidad de los dogmas que la Iglesia Romana seguía enseñando sin abdicar, por eso, de su principio de autoridad. Es este el tono general de toda la polémica de aquellos tiempos, en los cuales los apologistas de los dos bandos, olvidando harto a menudo sus principios, los protestantes su recurso a la *experiencia,* los católicos su recurso a la *autoridad,* creen que la contienda puede ser dirimida delante del tribunal de la Razón.

Descartes y Espinoza no tienen la menor duda de que la razón tiene capacidad suficiente para no dejar sin explicación misterio alguno; de que todo el universo y todos los aspectos de la vida son susceptibles de ser explicados racionalmente. Esta tendencia fué predominando y, como era natural, se volvió en primer lugar contra el dogmatismo católico, para atacar luego también el protestante. Entonces la Iglesia Romana condena el *racionalismo,* oponiéndole el principio de *autoridad* al cual los protestantes nunca podrán recurrir valederamente puesto que lo han destruído. Pero, en realidad, el racionalismo había salido del dogma. Como se ha dicho hartas veces, y siempre con razón, la ortodoxia fué la madre del racionalismo. Para convencerse de ello, basta leer las secas discusiones de los primeros concilios ecuménicos: Nicea, Constantinopla, Efeso, Calcedonia, donde se debatieron los temas de si el Hijo es igual o

inferior al Padre, de si María fué la madre de Dios o la madre del Cristo, de si el Nazareno tenía una sola naturaleza, humana o divina, o si tenía las dos.

Todo el racionalismo griego post-socrático, o, si se quiere, todo el racionalismo de los sofistas a quienes Sócrates combatía, pero cuya mentalidad compartía, revive en esas explosiones del agudo razonamiento bizantino. Razonamientos y nada más que razonamientos son los que allí se emplean, sin que a aquellos hombres se les ocurriera, una sola vez, preguntarse qué *experiencia* tenía cada uno de ellos de la acción redentora del Cristo sobre sus almas, para así tener o no derecho a identificar esa acción con la acción divina, para así tener o no motivos para identificar al Cristo con Dios.

Todo esto pasó a la Escolástica y todo esto fué combatido por los místicos. Frente al dominicano Tomás de Aquino, el franciscano Juan de Fidenza, más comúnmente conocido con el nombre de San Buenaventura, en su famoso *Itenerarium mentis ad Deum,* en el *Breviloquium,* en el *Soliloquium,* en el bello tratado *De septem iteneribus aeternitatis,* opone la religión hecha a base de experiencia a la religión hecha a base de raciocinio. Apartándose de los socorridos caminos de los Escolásticos, divide la teología en tres grados: *simbólica, propia* y *mística,* según los conocimientos que el hombre puede ir teniendo de Dios; primero, por los sentidos, estéticamente, al contemplar las maravillas de la naturaleza, considerándolas como otros tantos símbolos divinos; luego, por medio del razonamiento, de la especulación filosófica; por último, y principalmente, por la experiencia religiosa, por la comunión directa con Dios, que se adquiere e intensifica por medio de la oración interior, de la introversión, de la vida espiritual.

El mismo Tomás de Aquino, según refiere la tradición, tuvo al fin que rendirse ante la experiencia mística. Después de haber hecho, con una precisión de matemático, todo lo posible para sistematizar, en decenas de opúsculos y en esas obras magnas que son la *Summa contra gentiles* y la *Summa Theologiae,* todo lo que el pensamiento cristiano había recibido de Platón, de Aristóteles y de Plotino ,todo lo que había sido escrito desde el Areopagita hasta Pedro Lombardo y Alberto Magno, deja inconclusa su obra delante de una visión que le

revela — dijo a sus hermanos — profundidades tales que no podía menos que desistir de seguir escribiendo.

Fué, sin embargo, la influencia racionalista la que siguió prevaleciendo. Tomás de Aquino, y no Buenaventura, es considerado como el exponente del pensamiento católico. La Escolástica sigue, hasta hoy, en los seminarios y en las universidades católicas, en su empeño de reducir la religión a lógica, a raciocinio. A pesar de la oposición de Eckhart y demás místicos alemanes y flamencos. A pesar de la *Theologia Germánica* y de Tomás de Kempis que quieren hacer de la religión una cosa vivida y no una *gnosis*, una mera especulación intelectual. A pesar de Boehme que, como antes dijimos, lega a la filosofía moderna el problema capital de la coexistencia, en Dios, en el cosmos y en el hombre, de dos elementos: *racional* y *arracional*, que es necesario hacer coincidir: el *Eros* y el *Logos* del Platonismo, que luchan pero se complementan, el primero sirviendo de base al segundo, el segundo encauzando y dirigiendo al primero.

Ese problema preocupa ya a Pascal, contemporáneo de Espinoza y que casi lo fué de Boehme, pues nació en el año anterior al de la muerte del gran místico alemán. El formidable autor de *Las Provinciales*, ante cuyo recuerdo aun hoy se descomponen los jesuítas, fué un discípulo de Descartes y, como tal, deseaba apoyarse en la razón y en nada más que ella. El gran tratado de apologética cristiana que preparaba cuando lo sorprendió la muerte y del cual, quizás felizmente para Pascal, no nos ha quedado sino el edificio fragmentario de los *Pensamientos*, debía de ser una exposición racional de la racionalidad del Cristianismo. Pero, buscando en la razón la base de sus demostraciones, Pascal desea no separar el razonamiento de la vida y de la acción.

Pascal se dirige al hombre integral, vivo; no solamente al razonador. Ese hombre, sin duda, está dotado de *razón*, pero tiene también un *corazón* y éste, dice el autor de los *Pensamientos*, se mueve por motivos que la razón no conoce.

El *corazón* busca las realidades, no las abstracciones lógicas. En religión busca al Dios Viviente, el Dios de la experiencia religiosa. No le basta con el Dios abstracto que le ofrece la demostración lógica de Descartes. Quiere al Dios *verdadero*, al

Dios cuya realidad el místico siente, el Dios que eleva el alma sobre las tremendas realidades materiales hasta el mundo sobrenatural del amor, dice Pascal, el mundo espiritual que está por encima del mundo físico.

No es fácil de comprender lo que Pascal pretende decir al usar el término *corazón,* poco afortunado en el lenguaje de un filósofo, que debiera ser preciso. No se trata únicamente del sentimiento, del cual es equivalente en el lenguaje popular. Para Pascal es algo más. Es algo así como la *intuición,* en el sentido kantiano de la palabra: el contacto prerracional, y algunas veces insusceptible de racionalización, pues nos dice que no hay lógica en desdeñar su testimonio en religión cuando es él quien nos da los fundamentos de la ciencia: las nociones de *tiempo,* de *espacio,* de *movimiento,* de *número,* de las cuales nadie duda, aun cuando, al pretender razonarlas, el pensamiento se embreñe en todas las dificultades que conocen los versados en la historia de la filosofía, las ridiculamente serias consecuencias que tanto se complacía en acentuar Zenón de Eléa. (1)

El *corazón,* dice Pascal, *siente* las tres dimensiones y siente, así mismo, la presencia de Dios. Es ese sentimiento de presencia el que determina toda búsqueda intelectual, igual que es la *intuición,* el contacto directo, material o emotivo, el que determina todos nuestros razonamientos acerca de la impresión que nos produjo una cosa o una persona.

Pascal, que fué un místico y tuvo varias experiencias extáticas, una de las cuales se recordaba en un pergamino que llevaba siempre sobre su pecho, oye una vez, en medio de sus perplejidades intelectuales, una voz interior que le dice: "no me buscarías sino me hubieras hallado ya". Igual que Max Scheler, su discípulo moderno, Pascal pensaba, como dice el filósofo alemán recientemente fallecido, que "toda realidad de Dios se fundamenta en una revelación positiva de Dios en una persona concreta" o, en otros términos, que a Dios no se le encuentra por la búsqueda intelectual, sino que la teología, como

(1) Quien no las conozca hará bien en consultar la obra de John Burnet *Early Greek philosophy,* caps. IV y VIII o mi libro *La Búsqueda Presocrática.* La familiaridad con las ideas de Zenón es indispensable para comprender el pensamiento de Bergson y las modernas teorías de la relatividad del matemático Einstein.

cualquier otra ciencia positiva, debe partir de una *experiencia*.

Esta experiencia empero, como toda experiencia, es intuitiva, vale decir prerracional. No es por la inteligencia que el hombre entra en contacto con Dios, aun cuando Pascal, como luego Herbert Spencer, haya sentido varias veces el escalofrío místico, el contacto de lo Divino, ante la consideración, puramente intelectual, de la infinitud del universo, que, según dice el autor de los *Pensamientos*, le producía "vértigo", dándole la sensación de la infinita pequeñez del hombre.

Esa sensación, empero, luego se contrabalanceaba mediante otra consideración, de orden también intelectual: el hombre, como hombre, no cuenta, es una caña ¡pero es una caña que piensa! y ese pensamiento, que pone en él la aspiración de lo mejor, da al hombre sus ejecutorias de nobleza. El hombre, dice Pascal, es una bestia, pero aspira a ser ángel y esa aspiración, causa de todas sus torturas, hace de él un ángel desterrado en la Tierra o un animal que aspira a vivir en el Cielo.

Fundado en lo que el sentimiento religioso tiene de *arracional*, Pascal no rechazará, como Descartes y Espinoza, los elementos tradicionales de la religión. No dirá, como el primero, que bastan las creencias en Dios y en el alma, para fundamentar lo que esa época llamaba *religión natural*. Para Pascal, *deísmo* y *ateísmo* son equivalentes. Aun cuando, como buen jansenista, se opusiera a la autoridad papal enfrentándole los hechos concretos que el papa desestimara al condenar las obras del obispo Jansenius; aún cuando oponga la convicción a la autoridad; Pascal desconfía demasiado de su razón individual, por mucho que valga al pensamiento que otorga nobleza a "la caña pensante", para atreverse a decir que la experiencia religiosa de los pasados siglos pueda haberse equivocado redondamente.

Va hasta demasiado lejos en ese sentido, extremando la nota de la humildad. Si la razón se rebela, hay que doblegarla. El hombre es un autómata, un animal de costumbres, había dicho Descartes. Su discípulo Pascal aplicará ese enseñanza a la vida religiosa. Para doblegar la razón no hay nada como la rutina de las costumbres religiosas — formidable enseñanza que los jesuítas, a quienes Pascal combatía, aplican en la educación de la juventud que se les confía. Si no tienes fe, ense-

ña Pascal, asiste de todos modos a la misa; practica los ritos; toma agua bendita, "*y eso te embrutecerá*". ¡Ese embrutecimiento es para él el substituto de la fe dinámica, de la fe viva, que los reformadores predicaban!

Las ideas de Pascal, católico a pesar de su jansenismo, son retomadas al siglo siguiente, en el mundo de habla francesa, por el ginebrino Jean Jacques Rousseau, protestante a pesar de sus pasajeras veleidades católicas.

Rousseau fué durante algún tiempo amigo de Hume y huésped suyo en las Islas Británicas. Es *deísta* como Locke, cuyas ideas Voltaire popularizara en el continente europeo, pero su religión no se funda en el razonamiento sino en el sentimiento, que para Rousseau es un principio independiente y absoluto, tan legítimo como el pensamiento.

Igual que Berkeley, quien opinaba que toda metafísica no es sino un esfuerzo intelectual por probar aquello de lo cual el filósofo está de antemano convencido, Rousseau enseña que nuestras ideas son creadas para justificar nuestros sentimientos. Lo *arracional* es lo primero, lo *racional* viene después.

Rousseau es el primero en plantear en el mundo moderno el problema del valor de la civilización, que los *cínicos* ya habían planteado en el mundo antiguo. Lo resuelve de acuerdo con el criterio de Diógenes: prefiriendo la naturaleza a la cultura, y de acuerdo con su propio criterio de que el sentimiento vale más que el raciocinio. La naturaleza y el sentimiento son para Rousseau la base de la estimación de todos los valores.

Voltaire, el racionalista enemigo de todas las supersticiones, ardiente en su deseo de aplastar a la Iglesia Católica, *la infame* como él la llamaba, tiene todas sus esperanzas puestas en el progreso de la cultura. Las gentes sin cultura, *la canalla* como él decía, no le interesaban. La religión era buena para ellas, pero no para las clases ilustradas, las que dirigen los pueblos.

Rousseau, mucho menos deseoso de destruir el Catolicismo, cuyos valores apreciaba y trataba de realzar, tiene todas sus esperanzas puestas en un regreso a la vida natural, en el repudio de las artificialidades de la civilización, a las cuales denunciaba. Tiene una gran simpatía por el pueblo, por los que van a la retaguardia del progreso, por los que viven de sentimientos y no de ideas. Esperaba que el pueblo llegara a

gobernar y tenía confianza en su instinto, en su irreflexión. Tenía respeto por su religiosidad natural y hacia toda clase de esfuerzos por justificarla.

Voltaire era aristocrático. Democrático era Rousseau. Clásico el primero. Romántico el segundo. Ambos, sin embargo, son los pilares sobre los cuales se edificó la Revolución Francesa.

Y no era que Rousseau repudiara totalmente la civilización y quisiera volver al salvajismo o a la época áurea, en la cual creía, cuando los hombres felices de la Arcadia se alimentaban de leche y de bellotas. Acepta la civilización como un desarrollo natural de la naturaleza humana, no como una forma impuesta artificialmente, y en este concepto basa lo que él llama la *pedagogía natural,* expuesta en *Emilio.* La pedagogía que después defendió Tolstoy. La que hoy preconiza Rabindranath Tagore.

En religión defiende naturalmente las mismas ideas, expuestas en su famosa *Confesión del vicario saboyano.* Igual que Voltaire, quien había dicho que "si Dios no existiera sería necesario inventarlo para explicar el universo", Rousseau es *deísta.* Su mentalidad de relojero ginebrino concebía la Divinidad como un fabricante del mundo, siempre necesario para dar cuerda al gran mecanismo universal. Es *deísta* en el sentido más estricto. No *panteísta* como Espinoza, ni *panenteísta* como Boehme. Su Dios es el Supremo Arquitecto del Universo, del cual tanto hablan los masones. Sin embargo, su religión no depende de ninguna metafísica, sino ésta de aquélla. La teología es un producto de la religión, no a la inversa. "Dios — nos dice — no puede condenar a los que carecen de erudición dogmática". "Dios — agrega — ha escrito sus leyes en el corazón del hombre, no en las hojas de un libro". De consiguiente, la religión no puede ser enseñada, impuesta de afuera. Tiene que brotar de adentro y manifestarse no en forma de creencias teológicas sino de prácticas morales.

"Conserva siempre tu alma en un estado tal, que *desee* siempre que Dios exista y no dudarás jamás de su existencia", dice el vicario saboyano. Rousseau, que habla por la boca de ese sacerdote ideal, no cree en Dios por una necesidad racional sino sentimental. Igual que Pascal, transporta el problema

religioso del dominio de la explicación al terreno del sentimiento íntimo, personal.

Esto, que Rousseau llama *religión natural,* no está reñido, a su juicio, con el Cristianismo, siempre que se limite éste a la pura enseñanza del Sermón de la Montaña. "Soy cristiano según el Evangelio, discípulo de Jesús, no de los curas", escribe Rousseau al arzobispo de París, Monseñor Beaumont.

Con todo, el terrible terremoto que destruyó Lisboa en el siglo XVIII, causando millares de víctimas y consternado a toda Europa, obliga a Rousseau a hacer metafísica a pesar suyo. Se suscita una polémica con Voltaire acerca de la bondad divina y de la existencia o no existencia de Dios, de la cual hechos de tal índole mueven a dudar. Rousseau pretende, como siempre, atrincherarse en su terreno sentimental. "No creo en Dios, dice, porque todo sea bueno, pero veo algo bueno en todo porque creo en Dios". Pero luego, buscando una explicación de por qué la Divinidad no puede evitar catástrofes tan terribles, de por qué en la naturaleza hay cosas tan absurdas y crueles, propone una solución que, en definitiva, es todavía aquella que aun hoy sirve de base a la filosofía de Bergson.

La materia sería eterna, según la solución que Rousseau propone, y eterno también sería Dios, el espíritu ordenador que con tal materia fabrica el cosmos. Dios busca hacer lo mejor que puede, pero no puede todo lo que quiere. La materia, con su inercia, se opone a los designios divinos, a la fuerza que crea el bien en el universo.

Rousseau se da así la mano con Hume en la idea de que la causa del mundo pueda no ser perfecta, puesto que el universo no lo es. Si Dios fuera omnipotente sería responsable por todo el mal que hay en el cosmos. Sólo puede escapar a nuestro reproche de crueldad, de ferocidad, si su voluntad no es omnímoda.

Pero Rousseau, igual que Stuart Mill que luego seguirá sus huellas, no se pregunta siquiera de qué causa común pueden proceder esas dos entidades eternas, a las cuales él, mucho menos profundo que Espinoza, llama *substancias,* sin darse cuenta de que tal concepto, llevado al plano universal, no admite pluralidad, y sin parar mientes en que, frente a una tesis

y una antítesis, la mente humana no puede detenerse hasta hallar una síntesis que las explique y las comprenda.

Materia y Espíritu, de las cuales Espinoza hacía *atributos* de una *substancia única* que para él era Dios, son para Rousseau dos antagonistas que eternamente se enfrentan. Y, siendo ambos eternos, es claro que la lucha no tendrá fin y el universo será siempre imperfecto. Como dice ahora Maeterlink, lo que el Espíritu no ha conseguido en la eternidad que precede el momento actual, es obvio que no lo conseguirá en la eternidad que ha de seguirle, puesto que las dos son una sola. Mirando las cosas *sub specie aeternitatis,* como las miraba Espinoza, Rousseau no puede esperar nada del tiempo porque, para la eternidad, el tiempo no existe.

Rousseau era un pobre metafísico y se comprende, así, que la metafísica le repugnara. La razón de que su nombre figure en la historia de la filosofía no estriba seguramente en su polémica con Voltaire sobre la bondad divina o la existencia de Dios. Lo que legó a las generaciones futuras fué, ante todo, su desconfianza de la razón, su negativa a entregar al mero imperio de la razón las cosas más profundas y esenciales de la vida humana, su empeño, por veces excesivo, en acentuar los derechos del sentimiento.

Esa actitud suya cobró importancia, cuando la fobia antirreligiosa de Voltaire y el democratismo de Rousseau se cristalizaron en la Revolución Francesa y, bajo la influencia de las ideas del primero, las turbas glorificaron a la Diosa Razón paseando triunfalmente por las calles de París a una mujer desnuda que, dando inconscientemente una realidad objetiva a la metáfora de Lutero, cuando comparaba la razón con una ramera, simbolizaba a la razón.

Delante de la bacanal de sangre que fué el imperio de los jacobinos, delante de la catástrofe moral que acompañó el derrumbe de las creencias religiosas, el mismo Robespierre reacciona y trata de imponer el *deísmo,* la *religión natural,* como remedio para los males de Francia. Lo que sobrevino, empero, fué la reacción católica, cuyo pontífice mental es Joseph de Maistre, con su odio a la razón y a la ciencia; con su defensa incondicional de la tradición, de la autoridad; con su apología

del verdugo; con sus himnos triunfales a la violencia, a la guerra; con su desdén por los sentimientos humanitarios. (1)

Es entonces cuando, a pesar de su democratismo, la influencia de Rousseau resurge en el antidemocrático romanticismo francés, enamorado de lo tradicional, ebrio, como todo romanticismo, del ideal de volver a la Edad Media. La razón había tratado, en los mejores casos, de reducir la religión a unas cuantas fórmulas secas. El romanticismo desprecia la razón. El sentimiento es creador, desborda de vida, engendrando imágenes, mitos, poemas, símbolos. El romanticismo hace del sentimiento su norma, a pesar de Joseph de Maistre, el espíritu sombrío que odiaba por igual y desconfiaba sistemáticamente tanto del sentimiento como de la razón.

Chateaubriand es el gran predicador de la soberanía del sentimiento, de la exaltación de todo lo que exalta el sentimiento. Y, junto con la apología del sentimiento, viene la del fondo ancestral, de la tradición católica, defendida porque con sus catedrales, con sus pomposas liturgias, con su música, con sus imágenes, hace vibrar y enternecer el corazón.

Antes de que, en los Estados Unidos, William James creara el *Pragmatismo,* Chateaubriand es ya pragmatista. Yendo del efecto a la causa, nos dice que el Catolicismo es divino porque su acción es excelente. La poesía del toque de las campanas, al caer de la tarde, es más fuerte que un silogismo. Chateaubriand desprecia los silogismos para enaltecer el toque de las campanas.

Era el gusto de la época. Hace un siglo toda Europa era romántica. *Poesía, pasión, entusiasmo* eran las palabras que estaban en todos los labios. El gusto por lo medioeval y por las antiguas literaturas se hace sentir por todas partes. Osian y Shakespeare se ponen de moda y en Inglaterra surge el "movimiento de Oxford", con Pusey, Newman, Keble y Marriott, queriendo borrar toda solución de continuidad que la Reforma pudo establecer entre la Iglesia de Inglaterra creada por Enrique VIII, y la Iglesia Anglicana de la Edad Media. Ritua-

(1) Joseph de Maistre tiene en estos momentos una gran influencia en ciertos sectores del pensamiento argentino, católicos o no católicos, enamorados de las ideas antidemocráticas de sus discípulos Charles de Maurras y León Daudet.

lismo, sacramentalismo, todo lo que puede excitar el sentimiento colectivo vuelve a ocupar el primer plano, relegando a segundo lugar, o proscribiendo absolutamente, el elemento *racionalista* e *individualista* que el Renacimiento trajo y la Reforma prohijó.

Más lógico que sus compañeros, Newman se hizo católico y obtuvo el capelo cardenalicio. Los demás crearon la *High-Church* y, tras ella, el Anglo-Catolicismo moderno, movimiento híbrido que el papa Gregorio XVI clasificó ya sagazmente, desde sus orígenes, definiendo en los corifeos del movimiento de Oxford como "papistas sin papa, católicos sin unidad, protestantes sin libertad".

Mientras tanto en Francia, el romanticismo, francamente reaccionario con Chateaubriand, origina el movimiento católico liberal, con Ozanam, Montalembert, Lacordaire y, sobre todo, con Lamennais, en quien revive todo el amor de Rousseau por el pueblo, junto con su confianza absoluta en el entusiasmo, en el sentimiento.

Pero fué en Alemania, como en ningún otro país de Europa, donde el romanticismo produjo filosóficamente sus mejores frutos. Al lado de la influencia de Espinoza, por quien nutrían la mayor veneración esos grandes hombres que se llamaron Goethe, Lessing, Novalis, Herder y Schleiermacher, se hace sentir de nuevo la acción de la especulación teosófica del místico Boehme.

i) La influencia de Boehme en el romanticismo alemán.

Todas las cosas pueden ser consideradas, habían dicho los griegos, κατ' ἐξοχήν o κατ' ἄνθρωπον, de un punto de vista divino o de un punto de vista meramente humano.

Novalis, que consideraba la matemática pura como una forma de religión, como una especie de comunión mística con el infinito, introduce esta distinción en el pensamiento alemán, enseñando a sus compatriotas que "todas las cosas, hasta las ciencias, pueden ser tratadas místicamente, porque todo lo que es elevado está en relación con el misticismo".

Todo el romanticismo germánico se inspirará en este concepto, empezando por Goethe, pensador profundo, tan grande como poeta y tan grande como hombre de ciencia.

Igual que Espinoza, cuyos escritos pone de moda en los altos círculos intelectuales de Alemania un siglo después de la muerte de su autor, Goethe fué tildado por sus contemporáneos de impío y ateo, siendo en realidad un espíritu de una religiosidad incontestable.

De esta reputación, la mayor responsabilidad cabe al mismo Goethe que se complacía en escandalizar adrede la mediocridad mental de las gentes piadosas, poniendo en los labios de su *Titán desencadenado* las invectivas más hirientes que, meditando sobre el problema de la existencia del mal en la naturaleza y en la sociedad humana, un espíritu profundo puede lanzar a la faz de un Dios que se nos presenta como omnipotente. El Titán, o antes el mismo Goethe, le hace responsable por todas las lágrimas vertidas desde que la humanidad peregrina sobre la Tierra y que El, omnipotente pero impasible, no enjugó ni consoló.

La mayoría de los contemporáneos de Goethe, como aquellos otros contemporáneos de Eckhart que le acusaban de haber dicho que él, con su dedo meñique, había hecho el universo, no tenían capacidad suficiente para comprender que las invectivas del *Titán Desencadenado* no iban dirigidas contra la Divinidad sino contra un anticuado concepto de Dios que Goethe combatía y deseaba hacer desaparecer.

No comprendían igualmente que, profundamente sensitivo a toda emoción religiosa, Goethe se negara a desdeñar cualquier símbolo religioso sencillamente por la razón de tal símbolo careciera de significado para el ambiente de su época. Y Goethe, desafiando esa incomprensión, tenía un gusto especial, como Byron, como Shelley y la mayoría de los románticos, en no hacerse comprender, golpeando sin piedad en las cabezas duras de los incomprensivos.

Goethe creía en la inspiración de los Evangelios, pero escandalizaba a sus contemporáneos diciéndoles que el mismo Espíritu que habló por los profetas, como dice el Credo Niceno, inspiró todas las grandes obras de la humanidad.

Goethe creía y afirmaba que el Cristo era la encarnación moral de lo Divino. Pero la Divinidad también se manifiesta físicamente en el universo y Goethe comprendía que ciertos

pueblos adoraran el Sol como una manifestación de la Divinidad.

Goethe, como espinozista que era, creía en la Divinidad inmanente en el hombre, pero ante todo sentimental y no racionalista, como buen romántico, no tenía reparo en colocarse frente a una estatua de Júpiter, recitando delante de ella el grandioso himno que Cleanto, el estoico, compuso en honor de Zeus.

Goethe afirmaba así su recia personalidad y su independencia, junto con su religiosidad universal y profunda. Pero sus contemporáneos se horrorizaban de sus actitudes, le increpaban como inconsecuente y nunca llegaron a comprender sus conceptos religiosos, por más que estuvieran bien claramente expuestos en sus obras y en su misma actitud.

Formado en la escuela de Leibnitz y en la lectura de Espinoza, del "santo Espinoza" como él decía, pero dando al tiempo una importancia que no tiene ni puede tener, en la filosofía espinozista, Goethe *sentía* profundamente a la Divinidad inmanente en el hombre y en la marcha de la historia. Pero, igual que Rousseau, *creía* por motivos de orden sentimental, no intelectual, y claramente lo dice en el *Fausto*. "Llena tu corazón de lo invisible, por grande que sea, y cuando desborde de beatitud, pronuncia entonces las palabras que quieras: Felicidad, Corazón, Amor, Dios. No te propongo nombre alguno. *El sentimiento es todo.* El nombre no es más que sonido y humo; una neblina que nos esconde el esplendor de los cielos".

La religiosidad de Goethe procede de la *experiencia*, no del razonamiento. Pero sus sentimientos eran razonados y tales raciocinios llenan enteramente la vida de ese hombre para el cual, puede decirse sin miedo, no hubo nunca preocupación más profunda que la preocupación religiosa.

De una cultura enorme, y ecléctico a causa de ella, busca sus símbolos dondequiera que pueda hallarlos. Por eso la mayor parte de las gentes, que no poseen la cultura que él poseía, no pueden leer la segunda parte del *Fausto*, que es un inmenso poema metafísico. Pero lo que hay detrás de todo ello es un enorme anhelo de comprender, de percibir todo lo que el sentimiento religioso de la humanidad, en la antigüedad pagana

tanto como en el Cristianismo, fué descubriendo, a través de los velos de la naturaleza, en el seno del Misterio Cósmico y levantar él mismo, si fuera posible, el último velo.

No lo consiguió, sin duda alguna, ni es posible que hombre alguno diga la última palabra en estas materias. Pero hizo lo más que pudo, lo más que cualquier hombre puede hacer en este terreno: dijo en forma personal lo que otros *no* dicen cuando se limitan a recitar sus credos.

Por más que, en el *Titán Desencadenado*, el hombre aparezca enfrentándose con el Dios trascendente y omnipotente de la Escolástica, Goethe no cree que, considerada la Divinidad como algo inmanente en la naturaleza y en el hombre, pueda haber oposición entre el hombre y Dios.

Muchísimo más profundo que Rousseau y que todos los *deístas* de su época, Goethe veía lo divino en las fuerzas obscuras, titánicas, creadoras, que van lentamente plasmando el cosmos y su manifestación suprema en esos hombres a quienes él, en sus conversaciones con Eckermann, llama *demoníacos;* los genios que expresan en las artes plásticas, en la poesía, en la música, y en los acontecimientos históricos, en forma inconsciente, *instintiva,* lo inaprensible, lo *arracional* de esas fuerzas creadoras con las cuales se hallan en contacto directo aun cuando no razonado.

Goethe emplea la palabra *demoníaco* en el sentido que los griegos daban al vocablo δαιμονικός, equivalente a *sobrenatural.* Los *demonios* no eran para ellos, como en el Cristianismo, los espíritus maléficos, sino los intermediarios entre la Divinidad y la humanidad. Por eso Goethe llama *demoníacos* a los genios, a los profetas, a los grandes directores de pueblos. Napoleón, según dice Goethe a su discípulo, era enteramente *demoníaco;* sin darse cuenta, sin razonarlo, impulsado por su sino, es una fuerza que renueva la faz de Europa y pesa en los destinos del mundo. La mayor parte de las producciones de Miguel Angel son *demoníacas* y lo *demoníaco* vibra en algunas de las composiciones de Beethoven en las cuales parece que se desborda, en una catarata de notas, todo el torrente del cosmos.

Lo *demoníaco* no es lo mefistofélico, la perversidad negativa, que se complace en hacer daño. "Mefistófeles es un ser

negativo y lo *demoníaco* manifiéstase siempre en forma de una actividad completamente positiva". Mefistófeles es "el espíritu que todo lo niega". Los creadores demoníacos son espíritus que siempre afirman. Su acción produce catástrofes, cataclismos (Jesús dice que había venido a traer la espada y el fuego al mundo), pero es siempre una acción renovadora y creadora. No busca el mal. Sólo procura el bien, aun que éste sólo se consiga por la lucha y sólo se obtenga por el sufrimiento y el dolor.

Lo *demoníaco* de Goethe es lo que ahora Rodolfo Otto, en su portentosa obra *Lo Santo,* propone que llamemos *lo numinoso,* derivando este neologismo de la palabra *numen,* igual que del vocablo *lumen* se saca el término *luminoso.* Es la manifestación en algunos casos, el sentimiento en otros, de la acción divina. Es la expresión directa del elemento *fuego,* energético, obscuro, arracional, que Boehme veía en la Divinidad, concepto que, de esta manera, gracias a Goethe, se incorpora al pensamiento alemán moderno, para hallar lugar preponderante en las metafísicas de Schelling, de Schopenhauer y, sobre todo, de Nietzsche.

Esta influencia de Boehme se nota también, junto con la de Espinoza, en el pensamiento de ese gran amigo de Goethe que fué Lessing (1729-1770), uno de los pensadores más audaces, aun cuando poco sistemático, que, en la época de Kant, ayudaron, con éste, a renovar la mentalidad alemana.

De Espinoza, cuya lectura Goethe le recomendara y de cuya influencia Jacobi tratara de arrancarle, Lessing recibe la idea, que le exalta, de la unidad de la existencia. Que todo sea uno, que no exista dualismo entre el Creador y la creación, embriaga durante algún tiempo el alma entusiasta de Lessing que se repite, como una canción, el viejo dicho griego que ya expresaba esa unidad global: ἕν καὶ πᾶν.

Sin embargo, bajo a influencia de Boehme, Lessing no considera a Dios como la *substancia universal,* pensante y material, de la cual todas las cosas están hechas. Su atención se fija preferentemente en el aspecto pensante y Dios es, para él, el alma del mundo y esa alma la define, igual que Boehme, como *una aspiración incesante.*

Platón, por medio de uno de los personajes del *Timeo,* propone que se haga una distinción entre aquello que siempre existe y no tiene devenir y lo que siempre deviene y, de consiguiente, nunca alcanza la estabilidad de la existencia. Lo primero, según Platón, es Dios, eterno e inmutable. Lo segundo es el universo, cambiando siempre bajo la acción del tiempo.

Lessing, pensando las ideas de Boehme hasta las últimas consecuencias, borra la distinción platónica. Dios mismo, siendo una aspiración incesante, deviene constantemente, espoleado por un anhelo de superación, y lo que hay de divino en el hombre, según Lessing, es ese mismo anhelo que le hace preferir la búsqueda de la verdad, el deseo de saber, a la verdad misma, a la posesión estática de la verdad.

Gran parte de las ideas que Nietzsche había de desarrollar después, están en Lessing como un embrión y, atrás de él, en Boehme como un germen. De la misma manera, pueden hallarse en sus escritos, insistemáticos, casi todos los pensamientos que la crítica bíblica alemana del siglo XIX había de desarrollar gracias a la labor de hombres como Christian Ferdinand Baur y Eduardo Reuss.

Lessing es el primero que habla en Alemania de la evolución religiosa del pueblo hebreo y de la humanidad entera. El primero en insinuar que Jesús llegó a ser el Cristo por un proceso psicológico, gracias a la pureza de su corazón. El primero, por fin, en hacer una distinción fundamental entre la religión predicada por el Cristo, la religión personal de Jesús, y la religión que tiene a Jesús por objeto y pone al Cristo a la par de la Divinidad.

Pero, ocupándose de todas esas cuestiones y de muchas otras, Lessing no les daba importancia sino como problemas históricos, en el dominio cultural. *Religiosamente no la tienen,* sencillamente porque la religión no depende ni de los dogmas, ni de la erudición, ni del conocimiento de la Biblia. Como ya había enseñado el Kempis, para ser religioso no hace falta ser sabio y buena parte de los sabios no son religiosos.

La Biblia, dice Lessing, es un libro elemental. Hay que conocerlo, y conocerlo bien; como se deben conocer los libros elementales, antes de pasar a los estudios superiores. Pero hay

que conocerlo para superarlo. La revelación de Dios, la única que personalmente vale, es la que nos habla en lo íntimo, en el santuario del alma. Ese es, dice Lessing, retomando una frase que Joaquín de Floris había hecho famosa al final de la Edad Media, ese es *el Evangelio Eterno*, el que resonará siempre mientras Dios exista y halle un hombre deseoso de escucharle.

Una vez más el misticismo joanino, el evangélico de la luz interior que alumbra a todo hombre, vuelve a resonar en el alma alemana que tanto se entusiasmara con él al final de la Edad Media o al escuchar la prédica de los místicos de la Reforma.

Die poesie ist das ächt absolut Reelle. "La poesía es la realidad auténtica y absoluta". Así escribe Novalis, ese otro místico a quien Mauricio Maeterlinck estudia con tanto cariño al prefaciar la traducción francesa, hecha por el mismo Maeterlinck, de los pensamientos fragmentarios de Novalis, muchísimo más profundos que los de Pascal, y de esa otra obra suya, maravillosa pero inconclusa, quizás fatalmente inconclusa a causa de su enorme altura inicial, que se titula *Los discípulos en Sais.*

Novalis procede de Boehme. Pertenece a través de Boehme a la estirpe espiritual, iniciada por San Francisco de Asís con su admirable *Himno del hermano sol,* de aquellos místicos que consideran a la naturaleza como un símbolo divino y se proponen descifrarlo. La estirpe de los que, encabezados por Picco della Mirandola, Paracelso, Weigel y, sobre todo, por Boehme, dieron al mundo producciones de tanto valor como son las de Wichcote, John Smith, Vaughan, Wordsworth y Browning, en Inglaterra, las del fascinante Emmanuel Swedenborg, en los países escandinavos.

Novalis trata de abrir los secretos del universo con la llave de oro del sentimiento y cree que la imaginación poética nos conduce más seguramente a fondo mismo de la realidad que el razonamiento científico. El hombre de ciencia puede deshacer una flor para examinarla mejor, pero no comprende los hechos mismos que examina hasta que se dé cuenta de su *significado* universal. El poeta mira la flor entreabriéndose entre las ruínas de una muralla y *siente* en ella la expresión de un

sentido cósmico que se complace en derramar la belleza por todas sus obras y, por medio de la belleza, elevar el alma de los hombres hasta El.

Es ésta también la actitud de Herder, pensador tan poco sistemático como Lessing, su contemporáneo y amigo, pero de una potencialidad tan grande que contrarresta con su *sentimentalismo* el *racionalismo* de Kant, a quien se opone en Alemania como, en Francia, Rousseau se oponía a Voltaire.

Herder nació en 1744, murió en 1803. En su primer período de actividad intelectual, en Riga, se distingue ya como un adversario de ese movimiento racionalista, el *Aufklärung,* del cual los alemanes, sus contemporáneos, estaban tan orgullosos y respecto del cual Kant escribía un libro que es una loa del libre pensamiento tanto como de Federico el Grande, que lo patrocinaba.

Herder condena el racionalismo por su arrogancia, que el mismo Kant ponía al desnudo, y, sobre todo, por su enorme pobreza espiritual, fruto de su carencia de sensibilidad. Al publicar entonces sus *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad*, retoma el problema, que Boehme había planteado, de las relaciones de lo *arracional* con lo *racional* en la Divinidad y en la naturaleza y lega, a su vez, a la filosofía ulterior de Fichte, Schelling y Hegel, la idea básica de que el desarrollo de la humanidad se debe a la acción, divergente pero al fin combinada, de las fuerzas naturales y de las fuerzas espirituales, tesis y antítesis que, al fin, se aúnan en una síntesis superior que es la *cultura.*

Herder es demócrata, como lo era Rousseau. Más que en la acción de las *élites* intelectuales, cree en las fuerzas orgánicas de las cuales es depositaria el alma popular, santuario de la Divinidad Inmanente. Profundamente religioso, no tiene inconveniente en aceptar las ideas de Hume de que el temor, el sobrecogimiento, el escalofrío del misterio, sean el fundamento de la religión. La religión no es producto del raciocinio. Tiene su origen inmediato e involuntario en el sentimiento humano y quien desee seguir su desenvolvimiento debe estudiar la Biblia, con el criterio histórico que Herder preconiza, pero estudiarla con simpatía, no con arrogancia racionalista, poniéndose a tono con los que la fueron escribiendo, sintiendo en ella

las palpitaciones del pueblo hebreo en su heroica búsqueda del Dios Viviente.

Quien lea el Génesis con criterio científico, analizándolo como si se tratara de un libro de ciencia, no puede entenderlo. El Génesis es un poema; los que lo escribieron nunca pensaron en hacer de él el fundamento de un dogma y los que dan a esa poesía un carácter dogmático son los responsables de las rechiflas que provocan en el campo racionalista.

Trasladándose más tarde a Weimar, Herder se liga allí en estrecha amistad con Lessing y con Goethe y cae bajo la influencia de Espinoza, al cual ambos veneraban, a pesar de los ataques de Jacobi que lo combatía. Polemizando con éste, a favor de las ideas de Espinoza, Herder ataca el concepto deísta de un Dios extraño al universo. Seguramente Dios y el mundo son cosas distintas, *pero no son separables*. "Nada de *extras* y de *supras* — escribe a Jacobi — todo eso son conceptos espaciales sin aplicación en lo infinito".

Se afianza así en las ideas que ya había defendido durante su primer período en Riga. Toda existencia es idéntica a sí misma; el concepto de existencia no admite división; no hay más que una existencia y, de consiguiente, afirma Herder "la fuerza que piensa y obra en mí es tan eterna como aquella que sostiene los soles y las estrellas".

De esto deduce Herder, naturalmente, una razón para creer en la inmortalidad. "La muerte, dice, sólo destruye apariencias". Pero deduce algo más y más novedoso: la relación íntima de la religión con la cultura, indiscutible sí, efectivamente, todas las cosas participan de la unidad de la existencia.

Las ideas de Hume, sobre la historia natural de las religiones, cobran así en Herder un nuevo contenido filosófico y un nuevo valor. *La religión,* piensa Herder, *es la primera forma de cultura espiritual.* Antes de que las ideas abstractas se formaran, había ya un sentimiento poético-religioso suscitado en el hombre por las fuerzas invisibles de la naturaleza. La poesía y la religión son hermanas; en el principio no son sino una sola y misma cosa (como los poemas védicos lo demuestran) y, gracias a este sentimiento, el hombre se eleva sobre los animales. La cultura material, que el hombre va creando a medi-

da que fabrica instrumentos, no es lo que lo distingue de los demás seres. La abeja, el castor, etc., también saben fabricar instrumentos. Lo que le da sus títulos de nobleza es ese instinto poético-religioso, que no es producto de las escuelas sino anterior a ellas: un don que Dios hizo al pueblo y cuyo manantial habrá siempre que buscarlo en el alma popular.

En 1787 Herder publica su famosa obra *Gott*, tratando, como su nombre lo dice, de la Divinidad. El encadenamiento de todas las cosas, se dice allí, supone un principio de unidad de la existencia. Sin embargo, Herder no considera a Dios, al modo de Descartes y de Espinoza, como la substancia universal, sino dinámicamente, siguiendo estrictamente la tradición de Boehme, como una *fuerza* universal, unidad sintética de *acción* y de *pensamiento*, que se manifiesta trinitariamente en el devenir cósmico como *Poder*, *Sabiduría* y *Bondad*.

La naturaleza material, por medio de la cual se manifiesta el Poder, o Energía Divina, no obra a ciegas. Herder es un precursor de Darwin, dándose cuenta de que la creación procede por evolución y de que todos los esfuerzos de ésta parecen inspirados por el ideal de alcanzar un modelo superior de organización: el hombre.

Entrando en detalles muy curiosos, en verdaderas observaciones de orden técnico, Herder va mostrando como los animales, a medida que se hallan más altamente colocados en la escala biolgica, tienen, primero, su cabeza perfectamente destacada del cuerpo (lo que no ocurre con los peces, con los reptiles, con los gusanos) y, luego, esa cabeza cada vez más erguida. La naturaleza es como un artista que va procediendo como por tanteos, haciendo bocetos cada vez más satisfactorios y desechándolos, pero siempre movida por una idea que se va afirmando y delineando cada vez más claramente a medida que se realiza. Por fin, surge el *hombre erecto*, el más alto de los productos orgánicos, pero cuya grandeza, dice Herder, no estriba en esto sino en ser una encarnación del Espíritu y, como tal, ciudadano del mundo espiritual y libre; preparándose, en el mundo material, para vivir luego en otras condiciones cósmicas.

El esfuerzo moral del hombre, dice Herder, es sobre la Tierra la corona del esfuerzo creador. El hombre depende de la

naturaleza, materialmente es esclavo de ella, pero, mediante la cultura, originada por la religión, supera a la naturaleza. Herder, como Boehme, cree en el progreso y, por lo tanto, admite la realidad del tiempo. Con todo, cada etapa del progreso no es *tan sólo* un medio par alcanzar la etapa siguiente, como si todos los hombres del pasado y de presente no tuvieran más misión que la de sacrificarse en beneficio de los hombres del futuro. Cada etapa *es un fin en sí misma.* La razón, alcanzando sucesivamente otros tantos ideales relativos, satisface momentáneamente al hombre, quien puede hallar felicidad en la etapa en la cual le ha tocado vivir, pero no tanta que no se sienta incitado a proseguir.

Con un criterio biológico que, como vimos, Kant no poseía, Herder, en lugar de examinar estáticamente el mecanismo de la razón, hace un análisis fisiológico y genético de ella, estudiando su desarrollo de las formas inferiores a las superiores, desde los animales hasta el hombre. Llega así, naturalmente, a las mismas conclusiones de Locke de que los conceptos de *tiempo* y de *espacio* fueron originados por la experiencia; son formas innatas en nosotros, pero hereditarias, de una experiencia ancestral.

En su libro *De la religión, de los dogmas y de las costumbres*, saca Herder las conclusiones prácticas de toda su filosofía anterior, como Kant hace en su trabajo sobre *La religión dentro de los límites de la simple razón.*

Porque veía en la naturaleza la actividad de las fuerzas divinas, todo para Herder, igual que para Goethe, es una revelación de Dios. El sentimiento religioso, sin embargo, es el único que puede percibir esta revelación, dar este *valor* a las cosas naturales. Así, la religión es el supremo ideal de la actividad humana y, de acuerdo con el análisis que Herder hace de la historia de las religiones, el Cristianismo es la expresión ideal de dicha actividad.

Kant no se ocupaba de la historia del Cristianismo; analiza los dogmas de éste de acuerdo con una interpretación filosófica. Herder sigue un método histórico. Analiza la progresión de la historia evangélica en los relatos de Marcos, Lucas y Mateo, pero, más que a todos, prefiere el Evangelio según Juan, a causa de su alta especulación metafísica y su profundo

simbolismo religioso, convirtiendo la historia en ideas y las ideas en historia.

Los que conocen los esfuerzos de la crítica neotestamentaria llevada ulteriormente a cabo en Alemania, no necesitan de que se les recalque aquí la importancia de esta actitud de Herder. Basta señalar un hecho. Para Lessing era algo lamentable que la religión predicada por Jesús se hubiese vuelto, desde que San Pablo escribió sus primeras epístolas, una religión que tiene a Jesús por objeto. Herder reconoce el hecho pero no lo tiene por lamentable. Jesús, el Hijo del hombre, *la figura histórica*, es la manifestación de la humanidad en toda su capacidad. Nada tiene de extraño que, partiendo de una de las enseñanzas de Jesús: la de la existencia de un elemento divino en el hombre, los discípulos de Jesús y, más que todos Juan, vieran en Jesús una revelación divina.

Según Herder, cinco son las enseñanzas fundamentales de Jesús tales como están expuestas en los Evangelios. Primera: Jesús hizo conocer a Dios como padre. Segunda: Jesús hizo saber al hombre que es un instrumento de Dios. Tercera: Jesús hizo reconocer al hombre su debilidad y la necesidad de la gracia y ayuda que Dios siempre está dispuesto a otorgarle. Cuarta: Jesús enseñó a los hombres que, siendo hijos de Dios, llevan en sí un germen, un elemento divino. Quinta: Jesús inculcó a las gentes la conciencia de la necesidad de elevarse y mantenerse en el poder, la pureza y la nobleza que deben tener los hijos de Dios.

Al contrario de Kant, y de Lutero, Schwenkfeld y Calvino, que se fijaban preferentemente en la incapacidad humana para, por sí sola, realizar el bien, Herder es optimista, como Denck, Franck y Coornhert fijándose de preferencia en la potencialidad que da al hombre su origen divino. Kant piensa, ante todo, en la caída de Adán. Herder en la enseñanza de que el hombre fué creado a la imagen y semejanza de Dios.

Cristo, que fué un hombre divino, quiere formar hombres como él, dice Herder repitiendo, quizás sin saberlo, conceptos que, como vimos, son bien antiguos, pues se hallan en Clemente de Alejandría y en Orígenes, en Metodio, Atanasio, Ireneo y Gregorio de Nisa; conceptos que fueron también los

de Eckhart, con su *fünklein*, y de los demás místicos alemanes del siglo XIV.

Es esa la misión del Cristianismo. El espíritu de Cristo, en el alma de los que le siguen, "es un impulso interno hacia la bondad y la verdad, por medio de entusiasmo y del amor". Los que viven de acuerdo con ese impulso constituyen la verdadero Iglesia, inconfundible, dice Herder, con las organizaciones visibles, con los cuerpos eclesiásticos que "sobre las palabras del Cristo constituyeron dogmas metafísicos y de sus actos simbólicos hicieron operaciones mágicas".

Así, por grandes que sean las divergencias temperamentales y doctrinales que separan a Herder y Kant, los dos vienen a coincidir en la tradición legada por los grandes místicos de su país, los *Gottesfreunde* del siglo XIV tanto como las grandes figuras espirituales de la Reforma, de que la Iglesia Cristiana no es una institución sino una corriente espiritual; de que no se pertenece a ella por tener el nombre inscripto en un registro parroquial sino por tener el alma en comunicación con Dios por medio del Cristo.

Estas mismas ideas iban a ser sostenidas, con nuevos argumentos que señalan una etapa bien caracterizada en la historia de la filosofía de la religión, por Federico Schleiermacher, veinticuatro años más joven que Herder pero tan romántico como él.

Formado, como Kant, bajo la influencia de los Hermanos Moravos y luego por el mismo Kant, gracias a la lectura sistemática de sus obras, Schleiermacher entra después en la esfera de gravitación de Espinoza y del romanticismo, surgiendo en las letras alemanas cuando Herder ya declinaba.

Gran sorpresa y no poco escándalo produjo en los círculos religiosos de Berlín cuando, en 1799, el joven pastor Schleiermacher publicó sus *Discursos sobre la religión*. Ese libro, empero, como todos los demás libros suyos, estaba destinado a dar nuevos rumbos a la filosofía alemana. Aun hoy, Rodolfo Otto, en Marburgo, no hace sino continuar la obra de Schleiermacher.

La religión, dice Schleiermacher, no es esencialmente un *conocimiento*, ni tampoco un conjunto de *preceptos*. Funda-

mentalmente no es ni una *moral* ni una *doctrina,* por más que luego, *al ser razonada,* tome inevitablemente esos dos aspectos. Originalmente es una experiencia sentida y vivida, algo *arracional* o *prerracional,* como todo sentimiento, como toda intuición, en el sentido kantiano de este término. No se puede ir a la religión por el estudio de la religión. *Esta es un hecho primitivo.* Los primeros hombres no tenían a su lado teólogos que los adoctrinaran y, hoy mismo, quien no empiece por *sentir* la religión no puede tener interés en su estudio.

¿En qué consiste, empero, el sentimiento religioso? Todos los hombres, en el curso de los siglos, lo han *experimentado* sin sentir mayormente la necesidad de definirlo. Pro si se razona sobre esta *experiencia,* dice Schleiermacher, podemos llegar a la conclusión de que se trata de *un sentimiento de dependencia absoluta de la criatura finita respecto a la causa infinita del universo.*

Las palabras que Schleiermacher emplea: *criatura finita. causa infinita,* están saturadas de un alto contenido filosófico, denuncian el espinozismo de su autor. Sin embargo a pesar del ridículo que Hegel pretendió lanzar sobre la definición de Schleiermacher, diciendo que más convienen a las relaciones de un perro con su amo que a las del alma con Dios, tal definición contiene una verdad que se puede verificar mediante el examen de cualquier etapa de la evolución religiosa de la humanidad. Desde el salvaje que cree sus destinos dependientes del capricho de su *totem,* o numen tribal, hasta el cristiano que confía en la paternal providencia de Dios, o el budista que siente su vida determinada por la ley impersonal de causación moral a la cual llama *Karma,* todo sentimiento religioso es, como dijo Schleiermacher, ni más ni menos que *un sentimiento de absoluta dependencia.*

La religión siendo un sentimiento, y esencialmente nada más que un sentimiento, el arte, dice Schleiermacher, es para la religión lo que el lenguaje es para la ciencia. La religión, como ya había dicho Kant, sólo puede expresarse imaginativamente, por medio de símbolos. Como había dicho Herder, la religión y la poesía son hermanas gemelas.

De tiempo en tiempo, el sentimiento religioso, como el sentimiento artístico, siente la necesidad de *cambiar de estilo.*

(1) En la mayor parte de los casos, dice Schleiermacher, lo que se llama ateísmo no consiste sino en el rechazo de imágenes mentales, símbolos imaginativos, que ya no satisfacen la mente y, por lo tanto, el sentimiento de los hombres cada vez más racionalizados. El hombre primitivo crea imágenes antropomorfas, el hombre moderno desconfía de todo antropomorfismo.

Pero siempre, en cualquier caso, los conceptos dogmáticos derivan de la experiencia religiosa. Así, la palabra *Dios* designa el origen de nuestro sentimiento de dependencia. Schleiermacher, bajo la influencia de Espinoza, considera a Dios como la *unidad* metafísica universal y al mundo como la *totalidad* física de los fenómenos. Pero aun el espíritu sencillo que concibe a Dios como un anciano de largas y níveas barbas, no tiene a su respecto otro sentimiento que el de Schleiermacher con todo su espinozismo: el sentimiento de dependencia absoluta de la criatura finita respecto a la causa infinita de toda existencia.

De la misma manera, sigue diciendo el autor de los *Discursos sobre la religión*, la palabra *milagro* no es sino el nombre de algo que ha excitado la atención religiosa y a lo cual el sentimiento religioso atribuye un valor particular. Es algo subjetivo, no objetivo. Para un espíritu sencillo es un milagro haber hallado un objeto por cuya recuperación había orado. Para un espíritu filosófico profundamente religioso todas las manifestaciones de la existencia son un milagro.

La vida religiosa sirve para exaltar la personalidad, para darle dinamismo, dice Schleiermacher, y, a su vez, las grandes personalidades religiosas sirven para mantener la vida religiosa. Las tradiciones y dogmas no tienen sentido y carecen de valor si no son *constantemente revivificados* por los sentimientos de los individuos. Cuando ésto no ocurre, las tradiciones y los dogmas mueren y las religiones desaparecen,

(1) La Iglesia Católica Romana ha comprendido diplomáticamente esta verdad, que en Schleiermacher se refiere a algo mayor y más vasto: a la evolución religiosa de la humanidad y, de cuando en cuando, lanza una nueva *devoción*, un nuevo culto. El siglo pasado fué la Virgen de Lourdes. Ahora está de moda Santa Teresita del Niño Jesús.

aun cuando la Religión, considerada como un fenómeno humano universal, subsistirá siempre bajo nuevas formas.

Estas ideas fundamentales fueron desarrolladas al año siguiente (1800) en su libro *Monólogos,* ocupándose especialmente del problema moral que no había tocado en sus *Discursos sobre la religión.*

La fuente permanente que crea los dogmas, *la experiencia,* es también la creadora de la moral, nos dice Schleiermacher en este libro. No hay una ley moral para todos porque cada hombre necesita crearse su propia moral de acuerdo con su experiencia, y, de consiguiente, no puede existir una moral definitiva. Cada moral tiene valor tan sólo para un cierto período.

Los que se sientan tentados a escandalizarse delante de esta afirmación de Schleiermacher no tienen sino que considerar la Historia. La moral de los patriarcas hebreos, tal como los pinta la Biblia, no es la moral llamada mosaica, forjada por el soplo heroico de los profetas y cristalizada en códigos por el esfuerzo de los sacerdotes. La moral cristiana que, por otra parte, ha cambiado de siglo en siglo, no es la moral de Esdras y Nehemias, ni fué la misma para los primeros cristianos, que rehusaban empuñar las armas, y para los cruzados de la Edad Media que se armaban para rescatar el Santo Sepulcro y creaban la caballería andante para proteger al débil. ¿Por qué nuestra moral ha de ser la de los siglos futuros?

Era este el problema que tanto preocupaba ya a San Agustín, tratando de defender a los personajes del Antiguo Testamento contra los ataques que, juzgándoles con su propio criterio moral, les hacían los maniqueos, contemporáneos del Obispo de Hipona. (1)

Agustín cree conseguirlo, de acuerdo con el criterio jurídico de su tiempo, comparando a la Divinidad con un monarca facultado para dar nuevas leyes. Todo lo que Dios ordena está permitido. "¿Quién duda, exclama el autor de las *Confesiones,* que sea forzoso obedecer cuando, de repente, tú ordenas una cosa extraordinaria, hasta entonces prohibida por ti, aun cuando por algún tiempo mantengas ocultas las razo-

(1) *Confesiones,* libro III, cáps. VIII, IX y X.

nes de tus mandatos y por más que éstos fuesen contrarios a las convenciones sociales de algunos hombres?''

Schleiermacher, que comparte las ideas de Herder sobre la revelación de las fuerzas espirituales en el curso de la historia, hace de las grandes personalidades creadoras el órgano de dicha revelación. Cada hombre debe expresar la humanidad a *su* manera, dice Schleiermacher lanzando una idea que es ahora fundamental en la filosofía de Keyserling. La humanidad no debe ser una masa homogénea y rutinaria, como las abejas y las hormigas parecen serlo. La característica esencial de cada ser humano, dice Keyserling, es su *unicidad,* el carácter *único* que reviste cada individuo. La afirmación enérgica de nuestra personalidad, decía Schleiermacher es la única forma que tenemos de influir sobre los demás y, no sólo eso, sino de servir de instrumentos a las fuerzas espirituales. ''Cuanto mayor la individualidad, mayor la revelación de la infinita fuerza creadora'', enseña Schleiermacher, presentándosenos como un antecesor de Nietzsche.

Naturalmente esta afirmación lleva implícita la existencia de eso que para Kant era la virtud primordial: *la buena voluntad.* ''Ama, decía ya San Agustín, y después puedes hacer lo que quieras''. Las individualidades fuertes a las cuales se refiere Schleiermacher, son los profetas, los creadores de valores, no los egoístas, los que sólo piensan en gozar, los egocentrados.

Veintiún años después, Schleiermacher aplica estas ideas generales sobre la religión y sobre la moral en el análisis que hace del Cristianismo en su última obra: *La fe cristiana.* Con Cristo, con la fuerte personalidad del Nazareno, surge en la Historia algo que no puede explicarse por el desarrollo histórico anterior. En ésto, en la personalidad más que en las ideas de Jesús, consiste la revelación religiosa y moral que el Cristo trajo al mundo. Su personalidad, su ejemplo, producen un efecto redentor sobre aquellos que entran dentro de la esfera de su influencia y la *experiencia* de tal poder redentor es la base del *sentimiento de dependencia* que, desde los apóstoles todo cristiano siente respecto al Cristo, que, desde San Pablo, hace el Cristo un valor religioso idéntico a la misma Divinidad.

Los dogmas se forman siempre por la reflexión sobre las experiencias inmediatas del sentimiento y así se formó el dogma de la divinidad de Jesús. Ese dogma, empero, no es materia de *creencia* sino de *experiencia*. Las ideas religiosas tienen otro sentido cuando el sentimiento está en su paroxismo que cuando está en calma y, naturalmente, quien *desde afuera*, a frío, examina la creencia en la divinidad de un hebreo que vivió y murió obscuramente hace muchos siglos, no puede comprender su significado puesto que no lo puede *sentir*.

El Cristianismo, sin embargo, no ha alcanzado su forma definitiva, ni la alcanzará jamás, piensa Schleiermacher que tiene muy poco respeto por las formas tradicionales, por las cristalizaciones históricas. El Nuevo Testamento, aun los relatos de las palabras atribuídas a Jesús (palabras que no son la expresión fiel de lo que él dijo sino de cómo sus discípulos le escucharon y luego trasmitieron hasta los evangelistas que, a su vez, ponen algo subjetivo en lo que escriben) no es otra cosa sino la expresión de los conceptos de la primera generación cristiana. Tan dignas de nota como ella son las expresiones de la *experiencia* cristiana de los siglos siguientes y si de algo podemos estar seguros es de que, a medida que el tiempo pasa, más y mejor comprenderemos la personalidad y el pensamiento de Jesús. Gracias a ello, la influencia redentora del Cristo tendrá que seguir produciendo, en los siglos futuros, manifestaciones tan nuevas, tan originales, como fueron las grandes figuras proféticas, creadoras, que el Cristianismo produjo en los pasados siglos.

Como dice ahora Keyserling, la humanidad venidera puede llegar a no profesar *ni uno solo* de los dogmas en los cuales creyó el Cristianismo Tradicional, sin que por eso el Cristianismo deje de subsistir.

j) Boehme y el idealismo germánico.

En el pensamiento de Schleiermacher, es la influencia básica de Espinoza la que predomina. La acción de Boehme no es perceptible en él, como lo es en Herder. En cambio la corriente subterránea que la especulación teosófica del vidente de Görlitz representa en la ideología germánica vuelve a

hacerse sentir, bien patente, en la escuela *idealista* que surge en Alemania del choque del *racionalismo* de Kant con el romanticismo de Herder.

La verdad, enunciada por Kant, de que todas las cosas giran alrededor del pensamiento humano, y no el pensamiento alrededor de todas las cosas, permanecerá incólume, como una conquista definitiva. No en vano Kant, comparaba su labor filosófica con los descubrimientos astronómicos de Copérnico. Para Kant, empero, el *yo* cognoscente representa la última realidad, la entidad básica, mientras que los románticos, inspirándose en Hume, habían visto que el hombre *siente* antes de *razonar;* que el *sentimiento* (al cual no hay que confundir con la *sensación,* que es también para Kant el origen de todo razonamiento) precede y dirige el *pensamiento;* que, antes de un *ser racional,* el hombre es, ante todo, un *ser emotivo.* De esta constatación brota el *Idealismo,* cuya labor filosófica se centrará, como la de Kant, en la teoría del conocimiento, pero refiriéndose a algo más profundo que el *yo* cognoscente, el *yo* pensante, del cual Kant hacía, aun en lo metafísico, la realidad fundamental.

Si, como antes vimos, una Inteligencia Universal, *creativa* e *intuitiva,* es la última palabra de la metafísica kantiana, la última palabra de la metafísica idealista tendrá que ser, no una Inteligencia Universal, una entidad suprema cuya característica esencial no es el *pensamiento,* como había dicho Aristóteles, sino el *amor,* como, a la zaga de Empédocles de Agrigento, había dicho el autor de la Primera Epístola que lleva el nombre de San Juan.

La vieja querella del *Eros* y del *Logos,* de la Inteligencia y del Amor, que había dividido el pensamiento griego (con el predominio, en el Platonismo, del elemento emotivo y, en el Aristotelismo, del elemento racional) reaparece de nuevo en la especulación filosófica alemana. Y, con ella, toda la influencia de Boehme, que había visto en el *Mysterium Magnum* la lucha potencial antre lo *arracional* y lo *racional,* y en el devenir universal el esfuerzo de un Deseo que, encauzado por la Inteligencia, se vuelve Amor, se manifiesta como Voluntad.

El *idealismo* surge, con Fichte, en forma de un violento ataque contra Kant, cuando en 1798 publica Fichte su primer

libro sobre *El fundamento de nuestra creencia en una Providencia Divina,* en el cual se presenta en la filosofía alemana como campeón de un ateísmo que, razonando sobre los mismos fundamentos en los cuales se basaba, no había de tardar mucho en abandonar.

Para cumplir nuestro deber, decía Fichte, necesitamos tener fe en nuestra vocación moral y en el orden moral en el mundo, pero es imposible trazar la línea que llevaría este orden moral hasta Dios, como primer causa, según proponía Kant.

El autor de la *Crítica de la Razón Práctica* deduce la necesidad de nuestra fe en Dios del deseo de obtener la felicidad y de la constatación de que la virtud y la felicidad no se encuentran reunidas en este mundo. Pero el mismo Kant había dicho que la virtud debe de ser buscada por sí misma, por encima de los placeres, de los honores, de las riquezas, y Fichte, reprochándole la contradición, expresa que desear la felicidad es adorar un ídolo y eso constituye un deshonor para el hombre moral. La libertad de la razón práctica, el anhelo de imponer nuestra libertad interior sobre la fatalidad del mundo empírico, dice Fichte, no necesita de la divina ayuda. Es un imperativo que se basta a sí propio y en sí propio halla su satisfacción.

El *yo* no necesita de nadie fuera de sí mismo. Ni siquiera de lo que Kant considera como el origen de todos nuestros pensamientos: las sensaciones que proceden del mundo empírico, de lo que Kant llama el mundo de los fenómenos. Si ese mundo existiera, dice Fichte, la razón dependería de algo que no es ella misma, de eso a lo cual Kant llama la *cosa en sí;* de lo que Kant nos dice que el pensamiento humano no lo puede concebir tal cual es. ¡Aviado estaría el pensamiento si para existir tuviera que depender de lo que no puede comprender! De consiguiente, Fichte rechaza el mundo de los fenómenos, la *cosa en sí,* y se queda únicamente con aquello de cuya existencia nadie puede dudar: el *yo.* El *yo* es lo único que existe y, por lo tanto, como el Dios de Aristóteles, no puede hacer otra cosa sino pensarse a sí propio. El mundo de los fenómenos, dice Fichte, exagerando a Hume, es un producto de la imaginación creadora. Es una imposición que el *yo* se hace a

sí propio. El *yo* es el creador del mundo empírico, pero este mundo — como ya había dicho Espinoza hablando de las relaciones de la *natura naturans* con la *natura naturata* — es una sola y misma cosa, distinguible pero inseparable, con el *yo* creador.

Con Fichte, siguiendo y exagerando a Hume, el pensamiento filosófico occidental llega a las consecuencias más nihilistas a las cuales la India arribara, siglos antes, con los extremistas del Advaitismo. El mundo empírico, creado por nuestra imaginación, no es sino una ilusión, una fantasmagoria, el fruto del hechizo de Maya. Es la unidad absoluta, el Yo Universal, concibiéndose como multiplicidad, vale decir: *tal como no es.*

¿Qué finalidad puede tener ese mundo fantasmagórico? De la misma manera que Boehme creía necesario, para que la Divinidad se revelara como acción, que, en el *Mysterium Magnum* existiera una oposición o, en otros términos, que exista un *no* para que pueda existir, un *sí,* Fichte, que ha reducido toda la existencia al *yo,* cree necesaria la existencia de un *no-yo,* para que el *yo* se afirme. El *yo* se manifiesta por medio de la imaginación creadora, esencialmente libre. De otra manera no podría manifestarse; vale decir: tener conciencia de sí mismo. Y, a su vez, esa libertad, o lo que, según Kant, equivale a lo mismo: la vocación moral del *yo,* sólo puede hacerse efectiva por medio del contraste con ese mundo que la imaginación creadora ha engendrado. La imaginación creadora, de Fichte, es, como la Divinidad de Boehme, esencialmente libre; puede crear las cosas a su antojo. Pero, dentro de las infinitas formas de la imaginación, sin que Fichte nos diga por qué, la libertad del *yo* tiene que hacer una selección y así "el mundo no es sino el material de nuestro deber vestido en formas de sentimiento".

Trasladado de Jena, baluarte del kantismo, a Berlín, fortaleza del romanticismo, Fichte, espíritu absolutamente sincero, tuvo que enfrentarse con una objeción que, en una forma u otra, siempre tendrá que levantarse delante de toda filosofía que pretenda reducir la existencia a una absoluta unidad. Si, como Descartes había dicho y Kant repetido, el *yo* propio es la única cosa de la cual cada uno no puede dudar, el *yo* de los

demás ¿existirá o será apenas el producto de mi propia imaginación?

Obligado a reconocer la existencia de los otros *yoes* como siendo tan legítima como la de mi propio *yo*, Fichte, al publicar en 1800, su segundo libro: *El destino del hombre,* llega a la conclusión de que el mundo de los sentidos es únicamente el concepto en el cual *todos* los seres racionales están de acuerdo o, en otra forma, que su existencia depende de una limitación de la razón *común a todos.* Pero, siendo así ¿quién puede limitar nuestra razón sino una razón superior a la nuestra?

El *yo* deja de ser, de esta manera, la suprema realidad. El acuerdo universal de todos los hombres respecto al mundo de los sentidos, como el campo de acción de nuestro deber, *es el resultado de la acción de una Voluntad eterna e infinita!* Ya no es el *yo* quien crea el mundo por medio de la imaginación. Es la vida de Dios que resulta visible a la mirada religiosa, tanto en el mundo exterior como en el mundo interior. El mundo es la múltiple apariencia de *una* vida divina, de la cual yo veo un reflejo en mí y en todos los espíritus afines, con idénticos conceptos y sentimientos, y la creencia en nuestro deber no es una creencia en nuestra libertad sino una creencia en Dios. El es quien crea en nosotros el mundo de la conciencia.

En sus dos libros ulteriores, publicados en 1804 y 1806, *Características del presente siglo* e *Instrucciones para la vida bienaventurada,* se precisa esta evolución filosófica y religiosa de Fichte que, habiéndose iniciado como un campeón de la acción práctica, concluye como un adalid de la contemplación mística.

Primero sostuvo que el único credo posible consiste en el cumplimiento del deber en la vida activa. Ahora sostiene que la religión consiste no en cualquier clase de acción sino en la vida devota: en la contemplación del mundo como una manifestación del Ser Divino.

Tres actitudes, dice Fichte, puede adoptar el hombre frente al universo. La más grosera de todas es la *realista* o *empírica,* la determinada por la vida de los sentidos, el camino ancho y espacioso que conduce a la destrucción, del cual nos habla el Evangelio, "y muchos son los que lo siguen".

La segunda es aquella que preconizaba Kant: considerar el mundo de los fenómenos, a la luz de una moral imperativa, como el campo de acción en cual el hombre debe ejercer su deber de imponer su libertad interior sobre las contingencias del mundo exterior. Pero Fichte avanza un paso sobre ésto y preconiza una actitud todavía más alta: considerar la ley moral no tan sólo como imperativa sino como creativa. Es el paso de la Ley a la Gracia, del cual nos habla San Pablo en la Epístola a los Galatas. El hombre que siente ésto vitalmente, vale decir: que lo traduce en acción, nos dice Fichte, se vuelve una imagen y una revelación de Dios.

"Parecerse a Dios", ὁμοιοῦσθαι τῷ θεῷ, era el ideal preconizado ya por los antiguos pitagóricos. Fichte de acuerdo con todos los místicos anteriores que, como vimos, hacían de la *deificación* la meta de todo esfuerzo religioso, hace de esta tercera etapa el ideal supremo. De dos maneras, sin embargo, se puede conseguir, según él, este objeto, que es el más alto objeto que puede proponerse una vida humana: *místicamente* o *científicamente,* por el camino del amor o por el camino del conocimiento. Según el primero, la conciencia religiosa percibe la vida divina en todas las manifestaciones de lo verdadero y de lo bueno y, *por medio del sentimiento,* tiene una *experiencia* de Dios como siendo el poder que le da la santidad. Según el segundo, la ciencia levanta hasta el grado de *conocimiento* la conexión de lo finito con lo infinito que la fe *siente* directamente y hace así, de dicha conexión, no tan sólo un objeto de fe sino de *convicción intelectual.* Como ahora nos dice Keyserling, la convicción es superior a la fe.

El amor que hace vibrar al alma religiosa está arraigado en una vida divina, infinita y trascendente. Gracias a ello, el místico está por encima de las leyes y dolores de la naturaleza; a cada instante está en plena posesión de la vida eterna, de la vida bienaventurada, pues, como había enseñado Boehme, cielo e infierno no son lugares situados en algún sitio del espacio, sino estados psicológicos, algo que el hombre lleva a dentro de sí mismo y en los cuales entra o sale sin salirse de sí mismo. Sin embargo, según Fichte, que revive así las enseñanzas de Boehme, la finalidad suprema de la vida religiosa no debe estar determinada por el deseo egoísta de alcanzar tal

beatitud, que es la *añadidura* a la cual se refiere Jesús cuando nos incita a buscar, ante todo, el Reino de Dios y su justicia. La religión, según Fichte, es *contemplativa* en su esencia, pero se vuelve una *energía práctica*, una voluntad de cumplir en todo la voluntad de Dios. La religión es unidad con Dios, pero el hombre, así unido con Dios, *se vuelve activo como Dios es activo*. Como había dicho el desconocido autor de la *Theología Germánica*, el santo es para Dios lo que para cada hombre es su mano derecha. 'La acción moral, dice Fichte, brota del hombre unido con Dios tan tranquilamente, tan quietamente, como la luz brota del sol''.

Este amor, sigue diciendo el mismo Fichte, odia todo lo bajo, todo lo mezquino, todo lo egoísta, pero, odiando el pecado, ama al pecador porque cree en la existencia de la *semilla divina* en cada hombre: *prenda de la posibilidad de elevación de la raza humana.* Igual que Sebastián Franck y Valentín Weigel, igual que Herder y Schleiermacher, Fichte es francamente optimista.

Fichte, que había empezado por negar toda realidad más que la del *yo*, había concluído por verse obligado a aceptar una realidad más profunda que cada *yo* individual: una Voluntad Universal, que limita en cada uno de nosotros este *yo* individual, que le impide de ser una entidad universal y, por medio de estas limitaciones, que dan origen a la multiplicidad, que dividen la Unidad Divina en millones de centros de conciencia, da origen al mundo de los fenómenos. Estas ideas son perfeccionadas por Schelling, en quien la influencia directa de Jacob Boehme se percibe todavía más claramente que en Fichte.

En su *Sistema de idealismo trascendental,* publicado en 1800, Schelling parte de la afirmación, bien kantiana, de que todo conocimiento tiene que ser deducido de la conciencia; haciendo de la acción de la inteligencia el objeto de la contemplación intelectual.

Pero, agrega luego Schelling, esta inteligencia por cuya acción el mundo debe ser explicado, no es tan sólo la inteligencia humana, sino la *Inteligencia Absoluta,* de la cual también hablara Kant. Y su acción no consiste tan sólo en producir

conceptos sino en crear el mundo de la naturaleza y el de la historia.

Por otra parte, esta Inteligencia Divina no debe ser considerada como algo que existe separado del *yo* humano. Esa Inteligencia es la raíz de nuestro ser espiritual y este ser, con relación a la Inteligencia Divina, debe ser considerado como una parte del todo o como una copia con relación al original.

La idea que Boehme tomara de los cabalistas, y éstos del Neoplatonismo, de que el hombre es el *microcosmos,* la imagen reducida del *macrocosmo,* revive en Schelling. Así podemos considerar los actos de la conciencia mediante los cuales producimos nuestro *mundo de las ideas,* como las copias y símbolos de las fuerzas y leyes que presiden al proceso creador del *mundo de los fenómenos.*

El hombre tiene en sí la llave para abrir la puerta de todos os misterios espirituales. La naturaleza es el Espíritu que se vuelve visible, así como el Espíritu no es otra cosa sino el aspecto invisible de la naturaleza, según había enseñado Boehme y, antes de él, todos los platónicos desde Plotino. Siendo así, es posible explicar el génesis del mundo de los fenómenos por la contemplación de la acción del *yo* formando proposiciones y definiciones. La cosmogonía de Schelling, como antes la de Boehme y luego la de Hegel, se reducirá a un proceso dialéctico.

Dos series de hechos son los que Schelling se propone considerar, saturado con el criterio evolucionista que Herder había introducido en la filosofía alemana. La primera: la evolución de las fuerzas elementales de la matería hasta la producción de la vida orgánica y de la vida consciente. La segunda: la acción de la libertad humana en la historia.

En lo primero *parece* prevalecer la necesidad inconsciente, tendiendo a petrificarse en leyes. En lo segundo *parece* prevaler la libertad consciente, la iniciativa humana. Pero, en estas *apariencias,* no hay más que el *predominio* del primero o del segundo factor. El factor que no predomina existe siempre, aun que menos patente, y así, en el curso de la historia, la ley, o necesidad, prevalece inconscientemente y, de su choque con las voluntades individuales, brota un orden que tales voluntades no habían previsto ni podían prever.

Así tenemos en la evolución cósmica y en la historia humana el paralelismo de lo *arracional* y de lo *racional* que Boehme había visto en el seno de la misma Divinidad. Esta surge, en la filosofía de Schelling, del razonamiento de que la *libertad consciente* y la *necesidad inconciente* dependen de algo mayor que ambas, de algo que no puede ser sino *la identidd absoluta de las dos.*

Lo *eternamente inconsciente,* la incesante aspiración de la no-existencia a volverse existencia, es la raíz de todas las inteligencias y la base, así mismo, de la ley y del orden. Pero esa raíz, siendo absolutamente simple, estando más allá de todas las oposiciones sin las cuales nuestra mente no puede razonar, nunca puede ser objeto de nuestro conocimiento. Es el *Mysterium Magnum* del cual hablara Boehme. Tiene que ser para nosotros, dice Schelling, un objeto de fe.

¿Podemos tener una *intuición* directa de esta armonía primordial de la libertad y de la necesidad? Sí, responde Schelling, retomando una idea que Kant había expuesto en su *Crítica del Juicio* y que Bergson, a su vez, retomará en su gran obra *La Evolución Creadora.* En la creación artística la acción consciente e inconsciente coinciden de tal manera que el producto, aun cuando sea obra de la libertad humana, resulta, al fin, el objeto propuesto por la necesidad natural. En la contemplación estética está, así, reflejada objetivamente la identidad original de lo inconsciente y de lo consciente. El artista crea conscientemente, pero en su creación hay mil factores inconscientes que determinan su obra. En el devenir cósmico y en el devenir de la historia humana ocurre otro tanto.

La Identidad Absoluta está por encima del *yo* consciente y de la naturaleza inconsciente. La filosofía de Schelling, que empieza por establecer esta identidad, no partirá, por lo tanto, de la Conciencia, de la Inteligencia, como las filosofías anteriores, sino de lo Absoluto — de lo que Plotino llamara la Unidad.

Lo Absoluto, según Schelling, es la indiferenciación original de lo objetivo y de lo subjetivo. Como el autor de las presentes líneas ha dicho en su obra *"Las Metafísicas del Cristianismo"*, es la No-Existencia antes de que se volviera Exis-

tencia, empezando por tener conciencia de existir. Lo Absoluto, según Schelling, es la solución de toda antítesis. Es la unidad de lo real y de lo ideal. Lo Absoluto, por fin, no puede ser aprehendido por la reflexión, sino por la *intuición intelectual*, por un contacto directo superior a todo razonamiento, y esta *intuición*, como copia de lo Absoluto, es también una unidad de lo real y de lo ideal.

Bajo la influencia del Platonismo que, sin mayores dificultades, se une en su espíritu con la influencia de Boehme, al publicar en 1804 su libro sobre *Filosofía y Religión*, Schelling se complace en desarrollar la tesis platónica del descenso de las *ideas* ,o formas universales, desde el seno de la unidad divina; lo que presupone ya la existencia de lo finito en lo infinito, de la multiplicidad en la unidad. Pero cuando, en 1806, da a luz su tercer libro: *La esencia de la libertad humana*, es el pensamiento de Jacobo Boehme el que predomina de nuevo sobre su espíritu, renovándose una vez más con ella, en la especulación filosófica alemana, la tradición legada por el Maestro Eckhart con su profunda distinción entre la Divinidad y Dios.

Lo Absoluto. dice Schelling, la indiferencia de antítesis, no debe ser confundido con Dios. Es el fondo primitivo, el *urgrund* de Boehme, del cual Dios sale, revelándose como Inteligencia y como Voluntad.

Espinoza había concebido la materia, o extensión, y el pensamiento, o espíritu, como atributos de la substancia universal de la cual todas las cosas están hechas. Schelling, más boehmiano que espinozista, considera que la primitiva unidad indiferenciada contiene *potencialmente* la antítesis de naturaleza e inteligencia, pero que en Dios, en la revelación personal de la Divinidad, esta antítesis se vuelve actual o, dicho en otra forma, que, en Dios, existe una antítesis de naturaleza, o energía, y de inteligencia, o voluntad.

Pero, en Dios igual que en nosotros, la naturaleza precede la inteligencia, es su base. En Dios, la naturaleza es simplemente un instinto ciego, *arracional.* Gracias a él podemos explicar ese residuo de la realidad nunca dominado por la razón, el caos nunca subyugado. nunca enteramente integrado

en el cosmos. Por él podemos explicar la existencia de la imperfección, del mal, en un universo que paulatinamente se va haciendo cada vez más perfecto.

El instinto ciego, la energía primordial, da origen a la Inteligencia, la cual unida al instinto de la naturaleza, a la mera energía, se vuelve una Voluntad libre y creadora. (1) Pero como el instinto, a energía ciega, siempre reacciona y tan sólo paulatinamente da lugar a la Inteligencia, la conversión de la Naturaleza en Espíritu sólo se produce gradualmente y necesita de la colaboración del *tiempo* para irse perfeccionando.

Al llegar a este punto, Schelling ha roto la cadena que había aprisionado a todos los filósofos anteriores y que el mismo Boehme no había querido romper sino con la esperanza de volverla a soldar después. Ya no mira las cosas *sub specie aeternitatis,* como Plotino, como Espinoza, como Kant y el mismo Fichte. Su metafísica es temporalista, como tendrá que serlo, en adelante, toda metafísica moderna.

Todos los seres, sigue diciendo Schelling, brotando de lo que, en Dios, es la base obscura, tienen una voluntad propia. Pero como todos ellos están originados por la Inteligencia Divina, tienen también una voluntad universal. Según había enseñado Boehme, no hay nada en el universo que no participe de la polaridad *fuego* y *luz,* instinto y razón, que se halla en el seno mismo de la Divinidad.

El *mal,* en el hombre, es el producto de la *desunión* de estas dos fuerzas que, *unidas,* constituyen la vida divina tal como se revela en el devenir universal. *Potencialmente,* el mal tiene su origen en el elemento obscuro de la Divinidad, pero se vuelve *actual* cuando el hombre, por un acto propio, se separa de la Voluntad Universal, determinando su carácter de acuerdo con sus instintos y no de acuerdo con su razón.

De la lucha de estos dos principios depende, según Schelling, la historia de mundo. En los tiempos primitivos predominaba el instinto. Es la época, o etapa, en la cual muchísimos seres humanos todavía se encuentran, en la cual la humanidad

(1) Compárense estos conceptos con lo que en mi libro "Las Metafísicas del Cristianismo", pág. 131, llamo *el último evangelio.* Al escribirlo todavía no había estudiado a Schelling, aún cuando conociera a Boehme.

se halla sumida en la pura animalidad instintiva. Luego, siempre según Schelling, se produce el divorcio entre la naturaleza y la inteligencia al cual se refiere el mito de Génesis sobre la caída de Adán. Es el reinado de la voluntad individual divorciada de la Voluntad Universal, el imperio de la voluntad *conscientemente* subyugada al instinto, el reinado del *pecado*, que esencialmente no consiste en otra cosa sino en conocer el bien y hacer el mal; su expresión religiosa es el Paganismo, adorando la naturaleza en lugar de Dios. Por último se produce la encarnación de la Inteligencia Divina; surge, en el seno de la humanidad, el mediador que restaura, en el hombre, la conexión que se había roto entre la creación y Dios; su expresión religiosa es el Cristianismo.

La Encarnación, según Schelling, no debe, sin embargo, ser considerada como un hecho individual en el tiempo. El Cristo representa individualmente *el punto más alto* de este proceso histórico de la encarnación de Dios en el hombre, pero, como habían enseñado ya los místicos medioevales, no es sino el *principio* de su perfecta realización en toda la humanidad gracias al movimiento religioso que Jesús inicia, mediante sus enseñanzas, su ejemplo y su acción espiritual, en aquellos que le siguen.

Hay que distinguir cuidadosamente, dice Schelling, entre la primera aparición del espíritu cristiano, tal como aparece relatada en el Nuevo Testamento, y el Cristianismo tal como se revela *en toda su historia*. Nuestra tarea actual no debe ser una labor de anticuarios, tratando de restaurar las formas primitivas del Cristianismo, sino una labor de filósofos, tratando de desentrañar la *idea* cristiana de las *formas* que sucesivamente ha revestido.

Desde el Cristo, y por medio de él, Dios se revela en un nuevo mundo, en una nueva humanidad, espiritualmente engendrada, como un espíritu de bien marchando triunfalmente hacia la victoria. El objeto de la historia humana, del esfuerzo humano, es la reconciliación de lo finito con lo infinito, del egoísmo individual con la voluntad universal. Eso fué lo que el Cristo hizo personalmente por medio de su amor absoluto, de su rendición filial a la Voluntad Divina. Gracias a ese amor, del cual Jesús nos dió el ejemplo, Dios llegará a

ser todo en todas las cosas. Entonces cesará la obra del tiempo y empezará realmente la eternidad.

Hay evidentemente una afinidad muy estrecha entre lo que Schelling nos dice del Cristianismo en su obra *La Esencia de la libertad humana* y lo que Schleiermacher expresa en su libro *La fe cristiana;* publicada doce años después de la de Schelling, aun cuando, por la ordenación metódica de la presente exposición, tuviésemos que ocuparnos de ésta antes que de aquélla. Sin embargo, la esencia del Cristianismo, según Schelling, es una idea puramente especulativa: la relación de lo finito con lo infinito, y, de esta manera, el *intelectualismo* vuelve a predominar en la filosofía de la religión de la cual los románticos se empeñaban en desterrarlo.

Con Hegel este intelectualismo se entroniza en el seno del *idealismo* alemán y, ante él, la influencia de Boehme, si no se desvanece por completo, queda reducida al empleo de los procedimientos dialécticos: tesis, antítesis, síntesis, que Boehme creó y de los cuales Hegel hace el fundamento de toda su filosofía.

El tema de ésta, según Hegel, no son los meros fenómenos, ni tampoco la mera conciencia subjetiva, sino lo Absoluto, que está atrás de ambos, inmanente en los dos. Lo Absoluto es lo que da riqueza al contenido de la naturaleza y de la historia. Para Hegel, empero, lo Absoluto no es, como para Schelling, algo neutro e indiferenciado — "la noche en la cual todas las vacas son negras", como dice Hegel burlándose de Schelling — sino algo dinámico: un proceso, una vida, una evolución.

Schelling llamaba Absoluto a la unidad primordial, indiferenciada. Hegel llama Absoluto al devenir, a la corriente dinámica que se hace patente en la evolución cósmica y en la historia humana.

Este concepto procede de su dialéctica, expuesta y desarrollada en su gran obra *La Fenomenología del Espíritu* que pretende ser, al mismo tiempo, una psicología y una historia de la civilización: ejemplo único de un intento de llevar hasta sus últimas consecuencias el paralelismo del proceso lógico del razonamiento con el proceso histórico de los fenómenos.

Tanto el pensamiento como los fenómenos proceden oponiendo una *antítesis* a una *tesis* para llegar así a una *síntesis*. Cuando pensamos la existencia, la existencia piensa en nosotros y ambos, pensamiento y existencia, actúan de la misma forma. Partiendo de una posición, le contraponen una negación, para llegar de esta manera a una unidad superior. El *Ser*, la existencia, se revela en el *No - Ser*, por medio del *Devenir*.

Todo se explica, según Hegel, por medio de un *principio espiritual* (tesis) que crea su antítesis: la *Naturaleza* y la domina. El Espíritu, el Ser, suscita la Naturaleza, el No - Ser, para que sus propósitos se revelen paulatinamente, llegando sucesivamente a otras tantas síntesis, que son la conciencia que el Espíritu, realizándose, va tomando de sí mismo.

El viejo símbolo de la eternidad: una serpiente mordiéndose la cola, creado por la imaginación filosófica de la India, revive enteramente en la filosofía de Hegel.

Hegel rechaza enteramente la idea de Boehme, y de Schelling, de que lo *arracional*, la aspiración instintiva, pueda ser el origen de todas las cosas. Para él, la Inteligencia es el principio de todo y el fin de todo; el *alfa* y el *omega* como diría Juan Escoto Erigena, con cuyo pensamiento tiene el de Hegel más de una coincidencia.

El Espíritu, como *fuente racional* de la naturaleza, es anterior a ella. En cambio, como *conciencia de sí propio*, procede de la naturaleza. Para objetivarse, el Espíritu necesita de su contrario, pero la objetivación procede de este contrario, sin que Hegel nos explique cómo puede llamarse *racional* a lo que todavía *no se ha razonado*, cómo se puede hacer proceder de la Razón lo que tan sólo se vuelve *racional* en el curso del proceso.

De cualquier manera, lo *actual*, piensa Hegel, es el resultado de la evolución de la Razón *en* y *a través* de la naturaleza y de la historia, siendo misión de la filosofía imitar esta evolución por medio del movimiento dialéctico de las ideas.

Así, la Historia, según Hegel, no puede ser otra cosa sino el análisis del desarrollo del Espíritu, pasando por la naturaleza, su contrario, hasta alcanzar una unidad que al mismo tiempo destruye y conserva la oposición primaria. De acuerdo con Herder, constata Hegel que cada objeto que el Espíritu

se propone, una vez alcanzado, muestra ser apenas un escalón para una etapa superior. Al llegar a la cumbre de su desrrollo, una idea está fatamente destinada a disolverse. Pero nada se pierde. La energía espiritual, eterna y creadora, no se agota ni se aminora y los valores que ella va creando perduran siempre a través de todas las transformaciones.

¿Cómo hace sentir el Espíritu su acción en la historia? Hegel da a esta pregunta una respuesta muy semejante a la que, como antes vimos, nos ofrece Schleiermacher, profesor, como Hegel, en la Universidad de Berlín, pero a quien Hegel consideraba con muy poca simpatía, para no decir con repulsión. Según Herder, como también vimos, la muchedumbre, el pueblo, es el santuario de la Divinidad Inmanente; todo progreso brota del seno del alma colectiva. Según Schleiermacher y Hegel, el Espíritu se revela por medio de las personalidades fuertes y originales: los héroes. Pero menos aristocrático e individualista que Schleiermacher, Hegel agrega que las figuras heroicas son aquellas que, como instrumento de un poder superior, encarnan el genio de los pueblos y de las edades, dando expresión a las aspiraciones y deseos latentes en todos, pronunciando la palabra o ejecutando a acción que parece dormir en el alma de cada hombre, en un lugar y época determinados, pero a las cuales el héroe despierta y llama a la vida, realizando aquello a lo cual todos aspiran, cambiando en hechos lo que eran apenas esperanzas, muchas veces más inconscientes que conscientes.

Estas ideas generales de Hegel fueron aplicadas en el análisis histórico por hombres como Ranke, en Alemania, Carlyle, en la Gran Bretaña. En el dominio de la Historia del Cristianismo lo fueron por Christian Ferdinand Baur a quien la crítica neotestamentaria debe, junto con la introducción del método de la crítica objetiva de los textos, la comprobación, por el análisis de la *tendencia* de cada uno de los documentos del Nuevo Testamento, de que el Cristianismo Primitivo, lejos de haber tenido la unidad que la ortodoxia, católica o protestante, le atribuye, giró alrededor de dos figuras opuestas: Pedro y Pablo, y de que el canon neotestamentario, lejos de ser un todo homogéneo, contiene varias ideologías diferentes, sino opues-

tas, que la crítica ulterior clasifica bajo los rubros de judaico-cristiana, paulina, filonina y joanina. (1)

El mismo Hegel, sin embargo, no esperó que sus discípulos aplicaran sus ideas al estudio de la historia religiosa. Lo hizo él mismo, expresando que, en su concepto, la historia de la religión es un desarrollo de la revelación divina en la conciencia humana; un proceso de paulatina racionalización, como había dicho Kant, que, empezando con el *sentimiento,* prosiguiendo con la *intuición,* concluye en el *pensamiento.*

En este desarrollo, dice Hegel, no hay etapa alguna que no contenga *alguna* verdad aun cuando ninguna de ellas *toda* la verdad. No hay, ni puede haber, una *religión absoluta,* o definitiva. Las religiones, como el arte, las leyes, las costumbres y la ciencia, son creaciones del espíritu de los diversos pueblos. El Cristianismo, empero, según Hegel, constituye una excepción y, *considerado en las posibilidades de su devenir,* como hacían Schleiermacher y Schelling, puede llegar a revestir el carácter de una *religión absoluta,* porque, en él, el espíritu no de una nación sino de la humanidad entera se ha vuelto consciente, en la persona de Jesús, al *sentimiento filial* hacia lo Divino, a la relación esencial que debe unir el hombre con Dios.

Sin embargo, al decir esto, Hegel pone especial cuidado en diferenciar bien el Cristianismo de las religiones cristianas; el ideal del hecho histórico. Cada ortodoxia, atada a la expresión literal de los dogmas, es la manifestación del espíritu de una época o de un pueblo determinados. Eso, y nada más, son el Catolicismo Griego, el Catolicismo Romano y las diversas Iglesias Reformadas, plasmadas en el siglo XVI por la acción de Lutero y de Calvino. De esas ortodoxias, la filosofía tiene la misión de destilar y convertir en pensamiento la verdad que los diversos dogmas contienen simbólica o imaginativamente.

Hegel vuelve a Kant. La religión concibe simbólicamente su contenido. Lo que la filosofía considera como la expresión de una verdad eterna, la religión lo concibe como un hecho

(1) Con motivo de la muerte de Adolfo Harnack, me ocupé extensamente de la obra de Baur en un artículo publicado en *La Nación* (de Buenos Aires), el 23 de junio de 1930.

histórico contemplado en forma de imagen. Pero la filosofía no puede querer la muerte de las religiones; lo único que desea, atendiendo a las necesidades y exigencias, cada día más imperativas, de la razón humana, que va dejando rezagadas las etapas primitivas del *sentimiento* y de la *intuición,* es, como ahora nos dice Keyserling, transformar en *comprensión* lo que antes fué objeto de fe.

En su afán racionalista, francamente contrario a la afirmación de Schleiermacher de que la religión es ante todo cuestión de sentimiento y no de entendimiento, Hegel intenta dar una explicación filosófica de los principales dogmas del Cristianismo. La historia de la creación, según él, es una distinción puramente simbólica que se hace entre Dios y el mundo, por más que lo infinito no exista separado e independiente de lo finito, pues sino sería finito él mismo, desde que éste lo limitaría. El dogma de la Trinidad espresa simbólicamente el proceso dialéctico que es la base de la filosofía de Hegel: la unidad, la diferenciación y la absorción de la diferencia en la unidad; es el Dios eterno, el Dios en la historia y el Dios en el alma religiosa que se reintegra en la Divinidad. La Redención, por fin, es una historia, también puramente simbólica, que considera como acaecido en el tiempo un proceso eterno: lo infinito descendiendo a lo finito, negándose, y luego volviendo a recobrar su infinitud. Lo último es, según Hegel, el significado profundo del mito de la resurrección del Cristo.

De cualquier manera, Hegel no pretende ser iconoclasta sino constructivo. El proceso religioso tiene la Inteligencia Divina como origen y la inteligencia humana como objeto. Considerando las religiones positivas como otras tantas etapas para alcanzar este objeto, no puede existir oposición entre la religión racional, que hace caso omiso de la historia, y las religiones históricas que hacen caso omiso de la razón.

Por otra parte, Hegel se presenta como mediador entre el subjetivismo y el objetivismo, entre la libertad personal y la reverencia por fuerzas sociales petrificadas en formas históricas, y, a medida que fué avanzando en años y en honores oficiales, volvióse más y más conservador hasta dar absoluta prelación a lo colectivo sobre lo individual, a los derechos del

pasado sobre las necesidades del futuro, al Estado sobre el individuo.

De lo primero surgieron, en lo que se ha llamado la izquierda hegeliana, las ideologías de Ferdinand Lasalle y Karl Marx, padres del socialismo. De lo segundo se formó, políticamente, la derecha hegeliana, sostenedora de los derechos absolutos del Estado, el *prusianismo,* que se derrumbó con la Gran Guerra, y el *fascismo,* que surgió después de ella, y del cual el hegeliano Benedetto Croce es, filosóficamente. el máximo sostenedor.

k) Schopenhauer y Nietzsche.

Lo que, en la base de su filosofía, separa a Hegel de Schelling es una diferencia más verbal que real.

Schelling, siguiendo a Boehme, considera el fundamento de todas las cosas, la raíz de toda existencia, como un deseo ciego, indomable, como una aspiración arracional que nunca se detiene, que nunca se satisface. Ese deseo se va racionalizando, pero lo primigenio no es la Razón. Esta puede haber existido "en el principio" como dice el Cuarto Evangelio; pero "antes del principio", antes del tiempo, en la inmutabilidad, no era la Razón sino la Energía.

Hegel, en cambio, coloca en la raíz de toda existencia un principio *potencialmente* racional pero que, en realidad, sólo se *actualiza* como tal *en* y *a través,* de la naturaleza y de la historia. Llama racional a lo que, en realidad, aun no lo es, por la capacidad que tiene de llegar a serlo. Simplificando, lo que hace es borrar la ya vieja distinción de Eckhart entre *Gottheit* y *Gott,* quedándose con lo segundo y excluyendo lo primero, sin ninguna ventaja para una palabra que, empleada en doble sentido, tiene distinto significado cuando Hegel nos está hablando de la potencialidad arracional del origen o de la racionalidad actual del devenir.

De cualquier forma, la divergencia entre Schelling y Hegel no iba a ser la última palabra que se había de pronunciar alrededor de los conceptos profundísimos que Eckhart y Boehme legaron a la filosofía moderna. El tercero en la discordia, que nunca falta, aparece reforzando, en el pensamiento alemán, las tendencias indoístas, tan patentes en Fichte. Es Arturo Scho-

penhauer (1788-1860), temperamento pesimista, espíritu atormentado por una carne fogosa, personalidad tironeada por las más altas preocupaciones y los más bajos instintos que, transportando sus luchas interiores al plano cósmico, considerará la racionalización paulatina de la energía primordial como una fuerza *contraria* a esa energía y contemplará como una tragedia ese devenir cósmico que para Boehme y Schelling era un drama encaminándose hacia una solución.

Dos influencias plasmaron la mentalidad de Schopenhauer en su juventud. La de Platón, del cual toma el concepto de una oposición radical entre el mundo de las *ideas* y el de la *sensibilidad.* La de Kant, que robustece la de Platón, con su oposición entre el mundo de los fenómenos y la *cosa en sí,* más allá de todo concepto y de toda ley.

Luego se agrega a estas dos influencias la de la lectura de algunos de los libros sagrados de la India, que la mentalidad alemana, si no fué la primera mentalidad europea que los descubrió y estudió, es la que los ha analizado y apreciado como ninguna otra. Bajo su acción, Schopenhauer se enamora del Budismo al cual se complace en comparar con el Cristianismo Primitivo (el de los escritos de San Pablo más que el de los Evangelios), considerándolos a ambos — y por eso los aprecia — como religiones de salvación, como religiones fundadas en la creencia en un Salvador más bien que en la de un Creador.

Lo que lleva a Schopenhauer a simpatizar con el Buda es el hecho de que él propio se sintiera atormentado por la misma angustia que atormentara a Sidharta Gautama: la angustia del dolor de vivir, el anhelo de libertarse de la vida física. Una vez más el tremendo problema de la existencia del mal, que tan dolorosamente preocupara a San Agustín y a Jacobo Boehme, va a dar origen a una filosofía.

Schopenhauer, que tenía las mismas pasiones carnales y los mismos anhelos espirituales del que fué Obispo de Hipona, se preocupa, como San Agustín y como Boehme, de indagar cuál pueda haber sido el origen del mal en el mundo. Alguna raíz tiene que tener. De la nada no puede haber salido, porque nada sale de la nada. Formado, empero, en la escuela de Kant, era obvio que Schopenhauer no se podía lanzar, como Boehme y San Agustín, en especulaciones cosmogónicas, partiendo de Dios

y no del hombre. La raíz del mal tiene que estar en nosotros mismos y, para hallarla, Schopenhauer rehace la teoría del conocimiento de Kant, publicando en 1813 su primer libro *De la cuadruple raíz del principio de la razón suficiente.*

Como el mismo título de la obra lo indica, cuatro son, según Schopenhauer ,los conceptos básicos de todo nuestro razonamiento, las formas mentales sin las cuales el hombre no puede razonar: principio y consecuencia, causa y efecto, espacio y tiempo, motivo y acción. Ningún hecho nos es comprensible sino ubicado en el tiempo y en el espacio y relacionado con un principio, una causa, un motivo.

Para Kant *el tiempo* y *el espacio* son conceptos *a priori,* formas innatas de nuestra sensibilidad. Para Schopenhauer, la *causalidad* viene a ser también un concepto *a priori;* no una categoría mental, como quería Kant.

Sin razonamiento, según Schopenhauer, el principio de *causalidad* obra involuntaria e inmediatamente en nosotros junto con cada sensación. Inconscientemente concebimos por *intuición* (vale decir: sin previo raciocinio) como objetos exteriores en el espacio las causas de nuestras sensaciones.

Si pretendemos probar racionalmente la validez de esta *intuición* no lo podemos hacer. Es una forma de nuestra sensibilidad y nada más. Sin ella no podríamos *empezar* a razonar, pero ella misma no es susceptible de razonamiento.

De esta manera, del punto de vista racional, el mundo no es para nosotros sino una *representación.* Como había dicho Kant, no conocemos ni podemos conocer *la cosa en sí.* Tenemos la sensación de algo exterior a nosotros y no podemos sino pensar que ese algo es la causa de nuestras sensaciones. De esto no se puede salir.

No quiere decir, agrega Schopenhauer, que el mundo sea una *apariencia.* Nuestras experiencias nacen de una existencia. Pero todo el mundo exterior no existe sino *para el ser pensante* y *en su representación.* O, dicho de otra manera: no hay *existencia* donde no hay *conciencia.*

Al llegar al final de su teoría del conocimiento Schopenhauer se encuentra frente a un círculo vicioso. La existencia produce en nosotros una representación y, al mismo tiempo, no

es sino una representación. ¿Cómo trasceuder este dualismo de representación y existencia?

Para responder a esta pregunta Schopenhauer publica en 1819 su segunda obra: *El mundo como voluntad y representación,* que hartas veces ha sido comparada con la *Etica* de Espinoza: un drama en cuatro actos, como la gran obra del judío de Amsterdam lo era en cinco. El segundo libro de Schopenhauer comprende, en efecto, una *epistemología* una *cosmología* y una *estética* para resolverse en una *ética,* como la obra de Espinoza.

El mundo sólo puede ser comprendido mediante el hombre. Todas las cosas giran alrededor de su pensamiento, como había probado Kant. Pero, a su vez, agrega Schopenhauer, el hombre sólo puede comprender el mundo pasando de la *experiencia externa* a la *experiencia interna.*

El hombre hace parte de la existencia universal; siente y piensa porque existe. Nuestra sensibilidad, que nos pone en contacto con el mundo exterior, no es sino la periferia de nuestro ser. Nuestra sensibilidad tiene su origen en los fenómenos exteriores, pero la parte íntima, central, de nuestro ser, tiene su raíz en la *cosa en sí,* hace parte de ella. De consiguiente, como nosotros mismos llevamos adentro la *cosa en sí,* las tendencias que se manifiestan en nosotros son una revelación del fondo mismo de la existencia.

¿Cuál es el fondo mismo de nuestro ser? La *voluntad,* responde Schopenhauer. Por lo tanto, la voluntad, que es el fondo del hombre, debe ser también el fondo, la esencia misma del mundo. El universo, la existencia, no es sino la expresión de una voluntad, como el hombre no es otra cosa sino una voluntad servida por los sentidos.

La *voluntad* y no la *inteligencia.* La voluntad domina el conocimiento. Este, como acentúa ahora Bergson y recalca John Dewey, no es sino un *instrumento* de la *voluntad de vivir.* El hombre *desea* antes de pensar; no *desea* porque *piensa.*

Existe naturalmente una voluntad razonada y racional. Pero ésta no es el fenómeno primitivo. Schopenhauer pone buen cuidado en explicarnos que la voluntad a la cual se refiere, como fenómeno primordial, es la aspiración, la tendencia. Es el *deseo* primigenio de Jacobo Boehme, el elemento *fuego,* el fondo obs-

curo. Es lo que en castellano decimos: *gana*. No es el resultado de la facultad de reflexionar y decidir: la voluntad consciente por medio de la cual el *Mysterium Magnum*, de Boehme se personaliza y revela en Dios.

Esa voluntad o potencialidad o energía y la *materia* son, según Schopenhauer, una sola y misma cosa. Antes de que la física moderna redujera toda la materia a pura energía, el pensamiento griego, desde Aristóteles hasta Plotino, había considerado la materia como una mera capacidad potencial para revestir las formas que le imprime el Espíritu, el Pensamiento Divino. Schopenhauer vuelve a este concepto. Ilustrando su pensamiento nos dice que la actividad muscular no es el *efecto* sino la *forma* sensible de nuestra voluntad. Sólo que. en lugar de hacer, como Plotino, de la Inteligencia, de la voluntal consciente, el hecho primordial, hace, como Boehme, de la conciencia un epifenómeno, un producto de la energía primitiva.

En la lucha por la *existencia*, en la voluntad de ser, en el deseo de todas las cosas aspirando a la existencia más alta, *nace la conciencia*. Entonces se divide la Unidad Primitiva. *Entonces se forma el mundo como representación.*

Pero la voluntad, el impulso universal, sigue determinando inconscientemente nuestras representaciones. Bajo la presión de la voluntad inconsciente, consideramos la vida como un bien, tendemos a conservarla. Somos empujados de atrás y creemos que avanzamos libremente hacia adelante. El instinto sexual, que no hace sino perpetuar la miseria, el dolor y la muerte, es para Schopenhauer el ejemplo más patente de este hechizo que el deseo ejerce sobre nuestras representaciones. Pintamos a Eros con los más brillantes colores cuando en realidad, debiéramos adoptar el macabro simbolismo de ciertas imágenes de la India que representan a la diosa de la muerte como una mujer hermosa cuyo vientre es una horrible calavera.

Bajo la presión del deseo de vivir, las mismas filosofías de los pasados siglos fueron una expresión más artística que científica del sentimiento humano, dice Schopenhauer. En ellas, la voluntad de vivir se muestra patente, empleando el conocimiento a su servicio, justificando la existencia, buscando darle alguna finalidad.

Felizmente, el pensamiento profundo, en ciertos países y en ciertas épocas, descubriendo la falsedad de las maquinaciones de la voluntad de vivir, poniendo a descubierto el mecanismo mediante el cual se originan en nosotros las representaciones de las cosas no como son sino como no son, se hace cargo de toda su miseria y opone el conocimiento a la voluntad, origina en ciertos hombres el horror de la existencia.

Esta fué la obra llevada a cabo, en los países occidentales, por la *filosofía del conocimiento*, avanzando desde Locke, Berkeley y Hume, hasta Kant y hasta el mismo Schopenhauer, que se nos presenta así como el campeón de la inteligencia contra el instinto. Pero, muchos siglos atrás, ésta fué, en la India, la obra del Buda que enseñó a los hombres que toda vida es dolor, que nuestros deseos son los que originan la vida, que nuestros deseos proceden de nuestra ignorancia y que, extirpada ésta, nos libertaremos de los deseos y nos emanciparemos de la vida.

Por esto Schopenhauer venera al Buda. La salvación, según él, consiste en que el conocimiento se liberte de la voluntad, reconociendo que la existencia es dolor, que no vale la pena de ser vivida. Para demostrarlo, Schopenhauer afirma que sólo el dolor es positivo, lo único que sentimos. El bienestar es negativo. La prueba está en que sólo sabemos apreciar la salud, la juventud o la libertad cuando las hemos perdido. Entonces añoramos lo que ya no tenemos, pero nadie goza de esos bienes mientras los tiene.

Schopenhauer es individualista, como lo había sido el Buda. El problema de la liberación no puede ser sino individual, nunca colectivo. Schopenhauer no cree que el progreso de la especie pueda llegar a eliminar el mal de vivir, pues ese mal sólo se cura no viviendo. Solo, individualmente, los espíritus profundos, los que han descubierto el artificio sobre el cual se basa la existencia, la representación que nos da gusto por la vida, pueden encontrar el camino de la libertad, no dejándose engañar más por esas representaciones y rehusándose a seguir viviendo.

Aun que su metafísica sea muy distinta de la de Plotino, este *desideratum* que Schopenhauer nos propone no es muy diferente ,aun que a primera vista no lo parezca, del ideal que preconizaba el autor de las *Enéadas* y, después de él, perseguían

aquellos anacoretas que se refugiaban en la Tebaida, huyendo de la vida, añorando la muerte. Todos ellos, como el Buda, están saturados de tedio por la existencia. ¿Cómo se alcanza, empero, ese *desideratum* al cual Schopenhauer nos invita?

Dos caminos nos propone el autor de *El mundo como voluntad y representación*. El primero, bastante precario, es el de la contemplación estética. El segundo, el único seguro, es el del ascetismo.

Cuando el hombre asume una actitud estética, cuando ningún otro sentimiento viene a mezclarse en esa actitud puramente contemplativa, *la voluntad se calma,* no se toma *partido* en pro o en contra de aquello que se siente, no se *desea* nada, el hombre *se entrega* y se olvida de sí mismo.

Esta es la actitud de quien se extasía frente a un paisaje, sin preocuparse con otra cosa sino con su belleza. No, naturalmente, la de quien está deseando adquirirlo y ni siquiera la de aquel que, apreciando la belleza, no puede, sin embargo, prescindir de sus instintos adquisitivos y, no pudiendo meterse el paisaje en el bolsillo, cuando menos intenta llevárselo para casa en forma de fotografía. (1)

Es la actitud de quien es capaz de deleitarse en la contemplación de la belleza de una obra de arte o de un ser humano, sin mezclar en esa contemplación ningún deseo, ningún apetito. La actitud de quien se queda horas frente a una estatua, o un cuadro, en un museo. No la actitud del coleccionista — el menos esteta de cuantos se interesan por el arte.

La música, especialmente, dice Schopenhauer, dándonos la representación de la Voluntad Universal, desarrollándose en el tiempo, en una curva ascendiente y descendiente, en sus formas elementales y en sus formas complicadas, es, de todas las artes, la más adecuada para darnos momentos de liberación por medio de la contemplación estética.

No hay nada más semejante al *nirvana* búdico que el arrobo producido por la música en quien se entrega a ella, en quien

(1) La actitud psicológica del pintor, cuando se trata de un verdadero artista, de aquel que no tiene más propósito que deleitarse en la belleza, es muy distinta. Entonces la copia del paisaje se vuelve una forma de prolongar la contemplación, analizándola.

la siente con toda intensidad y, al escucharla, se olvida de todo lo demás. La canción, la música con palabras, dice Schopenhauer, es ya algo híbrido, racionalizado. Pero la música sin palabras, puramente arracional, siempre fué, y seguirá siendo, un arte *mágico.*

La liberación estética es empero momentánea. La verdadera liberación, dice Schopenhauer, sólo empieza cuando nos damos cuenta de que la individualidad es una ilusión, puesto que la raíz de toda la tragedia, para Schopenhauer como para el Buda, es el fatal *principium individuationis.*

Entonces nace la *piedad* que, en una forma u otra, todas las religiones superiores han preconizado y exaltado. Es el sentimiento que el Budismo predica hacia todos los seres que padecen, como nosotros, de la tremenda desgracia de existir. Es la actitud que el primitivo Cristianismo exaltaba bajo el nombre de *caridad,* o ἄγαπη cantada en el grandioso himno contenido en el cap. XIII de la Primera Epístola a los Corintios. Es lo que, en el politeísmo chino, hace surgir la figura simbólica y dulce de *Kwan Yin,* la diosa de la misericordia, y, en el Catolicismo, se personifica en la figura maternal de la Virgen mediadora e implorante. La *piedad,* dice Schopenhauer, es el fenómeno ético primordial, inexplicable si no existiera la identidad de todos los hombres. Es el Ser Universal tomando conciencia, en el hombre y mediante el hombre, de su gran tragedia... y ¡llorando sobre ella!

Pero la verdadera liberación que se inicia con la *piedad,* con el *altruísmo,* que es un principio de olvido de una mismo, sólo se alcanza cuando se llega a *una completa resignación,* lo que equivale a decir: a una completa renuncia de la voluntad de vivir.

Schopenhauer tenía en su gabinete de trabajo los retratos de San Francisco de Asís, el trovador de Dios, y del Abad Rancé, el fundador de la Trapa. Confundía estas dos figuras, la primera de las cuales representa la más santa alegría y la segunda la más profunda tristeza, a causa de su común *ascetismo.* Sin embargo, Schopenhauer, como el Buda (que representó en la India una reacción contra las prácticas ascéticas de los *sannyasines*), comprendía muy bien dónde reside el verdadero *ascetismo* que consiste, no en torturar y matar la carne, sino

en dominar el espíritu, en disciplinar la voluntad. Anular el Deseo por medio del conocimiento es, para él, el supremo ideal — un ideal que personalmente nunca alcanzó ese hombre que, en la juventud, fué compañero de las orgías de Byron y, en la vejez, un dechado de orgullo, ensoberbecido con los aplausos que la juventud alemana y, luego, gran parte de la juventud europea, entonces le prodigó. (1)

Schopenhauer tenía un conocimiento bastante deficiente del Cristianismo Primitivo, en el cual no veía sino el aspecto escatalógico y pesimista, el fondo judaico que se revela en la Primera Epístola a los Tesalonicenses, expresión bien definida de la *primera* actitud de San Pablo y que hace explosión en el Apocalipsis.

Schopenhauer no buscaba en el Nuevo Testamento los hechos concretos, que la crítica objetiva de Christian Ferdinand Baur hallaba, al señalar las tendencias diversas y divergentes que se patentizan en el canon. Procuraba el apoyo que ciertos textos le podín dar para la tesis que de antemano defendía. Procedía como predicador, no como crítico, y, a causa de ello, su defensa del Primitivo Cristianismo resulta para éste tan peligrosa como el ataque más enconado.

Por otra parte, hay dos preguntas que la filosofía de Schopenhauer suscita, dejándolas sin respuesta. La primera, la gran dificultad de todo monismo. ¿De dónde procede la multiplicidad de las voluntades individuales? ¿Cómo se pulveriza en ellas la Voluntad Universal? La segunda: si la fuerza que origina la existencia es una voluntad de existir, si esta fuerza, tomando conciencia de sí misma, se refuerza mediante el conocimiento, ¿de dónde procede, a último momento, esa voluntad negativa que Schopenhauer hace nacer del conocimiento mismo? ¿De dónde surge esa voluntad de aniquilamiento que, en hombres como el Buda, se levanta para combatir la voluntad de vivir?

La respuesta a esta pregunta nos la dan ciertas escuelas búdicas, enseñando que el Nirvana al cual aspiran no es, como parece ser en la auténtica y pristina predicación de Sidharta

(1) Bajo la influencia de Schopenhauer la actitud sombría se puso de moda entre los poetas románticos. En la literatura ibérica está representada por Espronceda, en España, y Antero de Quental, en Portugal.

Gautama, el aniquilamiento absoluto, sino una forma de existencia superior, trascendiendo la multiplicidad; una reintegración en la Unidad, como decía Plotino. Es la respuesta que un monje budista da a Rodolfo Otto cuando éste le pregunta qué es el Nirvana y el monje le responde: "beatitud inefable". En las mismas formas más pesimistas de la escatología judaico-cristiana, los que anhelaban la destrucción del mundo no suspiraban por el aniquilamiento sino por un nuevo Cielo y una nueva Tierra en la cual la muerte y el dolor hubiesen desaparecido. Vale decir: en ambos casos el conocimiento profundo, la constatación de los males de la existencia, no se expresa lisa y llanamente, como quería Schopenhauer, cual un odio nihilista contra la vida sino como un anhelo de vida superior. En ambos casos, la voluntad de vivir, lejos de negarse, se reafirma. En ambos casos, lo *racional* sigue prestando apoyo a lo *arracional;* el conocimiento, al revés de lo que pretendía el autor de *El mundo como voluntad y representación*, continúa manifestándose como aliado del instinto vital.

Así nada tiene de extraño que, frente a Schopenhauer, se levante Federico Nietzsche, aceptando las premisas metafísicas del primero, pero presentándose como campeón del instinto y de la vida; diciendo *sí* donde el otro dice *no*.

Tenemos que ocuparnos de Nietzsche en este lugar, aun cuando cronológicamente no corresponda y debamos volver, en el acápite siguiente, a los representantes de la izquierda hegeliana a quienes abandonamos al final del acápite anterior. El duelo Schopenhauer-Nietzsche es uno de los mayores episodios de la historia de la filosofía y, tomándolo como fondo, se destacarán mejor los otros episodios del desenvolvimiento del pensamiento religioso en el mundo moderno, en el cual la influencia de Boehme sigue gravitando en la forma que estamos tratando de dejar en claro.

Es imposible exagerar la importancia de Nietzsche en la historia religiosa de la humanidad futura. Como dice Keyserling, a medida que los años vayan pasando se irá apreciando más y mejor la influencia del pensamiento de ese hombre que, pese a su rabioso anticristianismo, es una altísima figura ascética y una de las almas religiosamente más profundas que hayan actuado en la Tierra.

La vida de Nietzsche es, en este sentido, sencillamente heroica. Muy pocas veces se ha visto, en el curso de la Historia, un ejemplo de abnegación intelectual, *de negación de sí mismo,* semejante a la que nos ofrece ese hombre que tomando, a su manera, el camino de la cruz, se complace, sin embargo, en considerarse como el Anticristo.

Descendiente de varias generaciones de pastores luteranos y profundamente cristiano en su juventud, Nietzsche empieza sacrificando a Dios su propia naturaleza. No quiere que el fuego de sus pasiones perturbe la serenidad de su mente y se impone como ideal el imperio absoluto de su voluntad sobre sus instintos. Luego sacrifica sus creencias religiosas, que tanta fuerza le habían dado, a su grande y supremo amor por la Verdad; una verdad por encima de todo pragmatismo, de todo utilitarismo; por encima de todo consuelo, de toda esperanza, de toda fe en una armonía universal, en una justicia futura. Por último, partiendo de las premisas kantianas de la *Crítica de la Razón Pura* y cuyas consecuencias, en la *Crítica de la Razón Práctica,* había llegado a negar, viene a la negación absoluta de la cognoscibilidad de la *cosa en sí,* y con ella, de toda verdad metafísica.

Sin embargo, Nietzsche no llega, de esta manera, a ser, como el Mefistófeles de Goethe, "el espíritu que todo lo niega". No naufraga en el escepticismo de un Gorgias o de un Anatole France. Cree haber tocado el fondo de las cosas y ahora afirma. Afirma la *realidad* incomprensible y *arracional;* afirma los derechos del *fenómeno* sobre el *número;* afirma el valor de la actividad del hombre; afirma los derechos del *instinto vital,* de la voluntad de vivir.

En un estilo paradójico, como él de Heraclito de Efeso en quien se inspira, con explosiones líricas en las cuales se revela su alma mística y apasionada, Nietzsche lanza al mundo los resultados de su búsqueda, de la heroica peregrinación en la cual ha ido sacrificando lo que más amaba. En la forma aparentemente popular de *Así hablaba Zaratustra,* da a quien lo lee la ilusión de que todos lo pueden comprender. Pero, representante máximo de la más alta cultura, nutriendo un profundo desprecio por el *profanum vulgus,* burlase, en realidad, de sus lectores. Sabe muy bien que son muy pocos los

que lo pueden entender; entender siquiera de qué está hablando.

¡Dios ha muerto! Así dice Zaratustra, maravillado de que no lo sepa todavía el ermitaño a quien ha encontrado en el bosque, pero lleno de admiración y simpatía hacia él. No es que Nietzsche sea un ateo. Nunca lo fué. Era un espritu demasiado profundo para serlo. En una época en la cual el más craso materialismo y el positivismo más miope dominaban la alta mentalidad europea, nunca hubo un hombre más sensible frente a lo Invisible, del cual Goethe aconsejaba que cada cual nutriera su alma. Lo que Zaratustra proclama es la muerte de la hipótesis dualista, del viejo deísmo, en cuyos funerales había pontificado Plotino, cuyos responsos entonaron Boehme y Espinoza. El Dios que ha muerto es él de Aristóteles... y Nietzsche se admira de que las gentes todavía no se hayan enterado de la muerte de *ese* Dios.

La *cosa en sí,* que para Kant era una Inteligencia creativa, intuitiva y eterna, que para Schopenhauer era una Voluntad, Nietzsche niega, así mismo, que la podamos conocer. Todo brota de *algo* a lo cual el conocimiento humano no tiene entrada; el *Mysterium Magnum* como había dicho Boehme. La *cosa en sí* está totalmente fuera de nuestras categorías mentales, como Plotino había dicho del Uno, como Nicolás de Cusa había afirmado de Dios. Nietzsche no niega, antes afirma, la existencia de ese Uno Primitivo. Pero, no pudiendo comprender la clave del devenir cósmico, toda explicación *racional* del universo nos resulta imposible. En lugar de especular acerca de él cambiemos de perspectiva y *fijémonos en sus manifestaciones.*

"Elevando el Ser, se reduce el fenómeno a pura ilusión", había dicho Max Stirner. Esto era también lo que había hecho Fichte. Esto era lo que había enseñado la escuela advaita del Indoísmo. Nietzsche, que se nos presenta como un formidable adalid del occidentalismo en contra del orientalismo que tanto seducía a Schopenhauer, toma el camino contrario. Afirma el *fenómeno,* la diversidad en el tiempo y en el espacio, *la*

realidad de éstos, y declara la multiplicidad *racionalmente* irreductible a la Unidad. (1)

Sin duda alguna, el hombre está dotado de un *instinto de conocimiento* que ha creado en él una facultad cognoscitiva. Pero ¿cuál es su objeto? Desde luego, responde Nietzsche, el conocimiento *no es un fin en sí mismo.* El instinto de conocimiento es esclavo del instinto vital.

En el curso de la evolución biológica, la sensación se vuelve percepción, la existencia se vuelve conciencia. En las formas vitales, la *actividad* universal se vuelve *espectáculo* para sí misma. La Vida aparece siempre dotada de un instinto de conocimiento. *Este es el principio mismo de la existencia fenomenal.* Sin él no habría *representación* porque no habría espectador. La Actividad Universal se interesa en la *representación* de su propia exuberancia. *Hay alegría en el conocimiento* y esta alegría constituye su razón de ser. El conocimiento es él que da al Universo un significado o, como diría Boehme, volviéndose *consciente* es como la aspiración *inconsciente* realiza su obra creadora.

Pero el conocimiento, agrega Nietzsche, no es más que un hecho de percepción: *una constatación de la existencia,* no la causa de ella.

Hay seguramente, como quería Schopenhauer, una oposición entre *instinto de conocimiento* e *instinto vital,* pero ambos son *instintos,* formas de actividad del Ser Universal, sobre el cual Nietzsche especula a pesar de no querer especular. La Vida no tiende a negarse por medio del conocimiento, como quería Schopenhauer. La energía universal evoluciona del *acto* al *conocimiento,* de la *acción* a la *conciencia,* pero todo lo que la acción pueda perder el conocimiento lo gana. No hay pérdida. Todo es una sola actividad, una sola energía.

La Vida — considerada fenomenológicamente y no metafísicamente — es un *instinto de poder;* un anhelo de superación, algo que tiende a excederse siempre a sí propio, a batir su propio *record.* Pero Nietzsche, que no puede libertarse del prejuicio de la eternidad, que cree en el *retorno eterno,* con-

(1) Rogamos al lector que se fije mucho en este adverbio: *racionalmente,* que subrayamos en el texto.

cepto cuya filiación atribuye erróneamente a Heraclito, (1) deduce de ésto que la Vida carece de un objeto metafísico. La Vida es un eterno espectáculo. ¿Para quién? ¿Será para un eterno espectador como había enseñado Jacob Boehme?

Nietzsche, como filósofo crítico, como continuador de la obra de Kant, lo ignora. Como *místico* lo sospecha y ya desde su primera obra: *El origen de la Tragedia, o Helenismo y Pesimismo,* da expresión a las intuiciones de su alma profundamente, aun que paganamente, religiosa. Bajo el imperio de una embriaguez sagrada, nos dice allí, se despierta en el hombre el sentimiento de su identidad con todas las cosas. Se levanta el velo de Maya y se percibe el Uno Primitivo. Entonces, en ese evangelio de la armonía de los mundos, en ese arrobo místico que trasciende la razón, se tiene la sensación de la presencia del Gran Espectador en el seno del espectáculo, la intuición de la unidad primigenia, de la síntesis primordial de la *voluntad* y de la *representación.*

Así, según Nietzsche, la Vida, inexplicable *racionalmente,* se justifica *estéticamente.* El arte es la suprema actividad metafísica, la explicación de la Vida. Estéticamente considerada, la Vida es digna de amor. La única exigencia que el hombre puede tener frente a ella es que sea bella — lo cual no quiere decir que sea linda, que sea agradable, que sea cómoda ni dulce, sino que no sea chata, aburrida, monótona y vulgar; aun que sea dolorosa, aun que sea terrible, aun que sea trágica, porque la suprema belleza reside en lo sublime.

Es por esta razón que Nietzsche se hace apóstol de Dionisos en el mundo moderno. El Dionisismo, basado en un concepto pesimista de la vida, considerándola como fatalmente trágica, como irremediablemente dolorosa y terrible, enseña al hombre a aceptar el destino gozosamente, transformándolo en espectáculo.

Cuando se ha colocado bien dentro de la perspectiva dionisíaca, el hombre toma posesión del sentido de la vida considerándola como fenómeno estético. Entonces dejan de preocuparle los valores éticos. El hombre transformado en espec-

(1) Me ocupé de este error de Nietzsche y de sus fatales consecuencias en el primer capítulo de mi libro *La Revolución Cristiana.*

tador, aun de aquellos episodios en los cuales es actor, libertado por la actitud estética, como quería Schopenhauer, sólo desea que la vida sea aun más variada, más trágica, más *mala* todavía de lo que es. La suprema lección que la tragedia griega daba, a los que asistían a ella, consistía en enseñarles a *gozar* con el dolor, con el sufrimiento, en exacerbar en ellos los instintos crueles y hacerles así fuertes, indiferentes al dolor: en ellos mismos tanto como en los demás.

El que ha penetrado el verdadero sentido de la Vida, dice Nietzsche, sabe apreciar a los buenos actores, a aquellos en quienes la Vida se presenta exuberantemente. Por eso le gustan los personajes *vanidosos,* eximios comediantes; los personajes *malos,* en quienes se ha polarizado todo lo que de terrible comporta la Vida. La naturaleza se complace en lo malo, dice Nietzsche, por eso produce tigres y serpientes.

¿Pero quién es el que ha penetrado el sentido de la Vida? El *filósofo,* responde Nietzsche, cuando se ha convertido en espectador desinteresado de todos los tiempos y formas de existencia (como ya lo definía uno de los personajes de Platón); cuando ha cesado en su vano empeño de querer dar un contenido racional a la vida y de justificarla racionalmente.

El filósofo que ha desmenuzado, desde Kant, el mecanismo de la representación, que no es sino un mecanismo de deformación de la realidad, y ha comprendido, con Nietzsche, el objeto de ella, que no es otro sino aportar a la Vida la alegría del conocimiento, viene a ser así, según la filosofía nietzscheana, la culminación de la evolución universal. Sólo en él se ha vuelto el universo plenamente consciente. Toda la energía que se gastaba en *hechos* se vuelve *pensamiento.* En el filósofo, la *acción* se ha vuelto *conocimiento.*

Pero este *conocimiento* no niega la Vida, como quería Schopenhauer. La ama. Quiere asistir al espectáculo por el espectáculo mismo. Aparte toda metafísica, encuentra que el fenómeno tiene suficiente explicación en sí mismo: es bello y lo que es bello no necesita de justificación. No importa que sea doloroso. *la belleza es redentora de todo dolor.*

Sin embargo, fundado en esta estética. Nietzsche no renuncia a preconizar una *ética,* que no será, como la de Schopenhauer, un sucedáneo de la *estética,* un camino que pueden

tomar los que no hallan en la contemplación estética plena satisfacción, sino que se basará en la *estética* misma.

El secreto de la fuerza de la Vida, dice Nietzsche, es su *crueldad*. En el hombre, esta *crueldad*, después de ejercerse sobre la naturaleza y sobre los demás hombres, se ejerce sobre sí mismo. Es el *ascetismo*, que no es otra cosa sino un instinto de superación, un anhelo de trascenderse a sí propio, como la naturaleza entera tiende a trascenderse a sí misma. "Lo que hay de grande en el hombre, dice Nietzsche, es que es un puente, no un término". El instinto de superación lleva al hombre a anhelar lo sobrehumano, a desear ser lo que todavía no es.

El *bien* es todo lo que tiende a hacer la voluntad más fuerte. El *mal* es todo lo que debilita la voluntad. Como ahora nos dice Keyserling, el único pecado es la indolencia, el espíritu de acomodamiento, la poltronería, la rutina.

Nietzsche no predica la *amoralidad*, como lo han entendido todos los superficiales que le han leído. Lo que predica, como Schleiermacher, es una moral *para cada individuo;* como, en cierto modo, se puede decir que la predicaba Jesús cuando, rompiendo con las normas colectivas del legalismo farisaico, revindicaba el derecho de hacer curaciones en día de sábado y de hacer caso omiso de las prescripciones sobre abluciones y ayunos. "Porque vosotros, hermanos, dice San Pablo, habéis sido llamados a la libertad, sólo que no uséis vuestra libertad para dar ocasión a la carne", vale decir: para fines egoístas.

Nietzsche tampoco lo quiere. Lo que se debe buscar es la *superación*, la negación de uno mismo, todo lo contrario del egoísmo. Sólo que, buscándola, la aplicación del principio *ascético* en cada caso tiene que ser distinta. "El que es capaz de todas las maldades, tiene la obligación de ser bueno" e, inversamente, el que no es capaz del mal no puede llamarse bueno, porque la bondad sólo existe donde hay un triunfo sobre uno mismo. La bondad no es algo negativo sino tremendamente afirmativo.

Tan parcialmente informado como Schopenhauer a quien combatía, Nietzsche no alcanza a ver en el Primitivo Cristianismo sino el elemento apocalíptico, lo que la Iglesia Primitiva

compartía con el judaísmo contemporáneo y no era peculiarmente cristiano. Por eso considera al Cristianismo Primitivo como una *negación de la vida,* una actitud de gentes fisiológicamente agotadas, una actitud para morir, perfectamente legítima y útil *del punto de vista vital* porque quien no tiene capacidad para vivir lo mejor que puede hacer es morirse.

En una civilización decadente, el Cristianismo, dice Nietzsche, ayudó a liquidarla. En un mundo en el cual los esclavos se contaban por millones, el Cristianismo predica una moral de solidaridad, de *amor,* una moral propia para esclavos y que éstos supieron apreciar puesto que la adoptaron con entusiasmo.

Pero Nietzsche naturalmente no tiene simpatía alguna por *ese* Cristianismo. Lo odia con toda la furia de su alma indomable. La palabra *amor* la saca de quicio. Aborrece el Nuevo Testamento y prefiere cien veces el Antiguo, a causa del predominio de esa palabra en el Nuevo y cuando la encuentra en los capítulos más inspirados del Kempis, compara a éste con una ramera revolcándose en frenesíes lúbricos.

Sin embargo, considerado siempre del punto de vista de los intereses vitales, Nietzsche reconoce que, en la Alta Edad Media, el Cristianismo prestó un servicio indiscutible, disciplinando a los bárbaros germánicos. Para éstos, exuberantes de vida, la ascética cristiana representa un entrenamiento, un aspecto de la voluntad de superación. Lo que tales hombres conocían de más fuerte era su propia personalidad. Por eso, después de haber vencido a todos los pueblos decadentes, abrazan con entusiasmo el Cristianismo que les da una oportunidad para luchar contra ellos mismos, para encauzar sus voluntades robustas en lo único que importa: *la búsqueda de lo más difícil.*

Por otra parte, el cultivo de la conciencia operado por el Cristianismo, enseñando al hombre a ser absolutamente sincero frente a sí mismo, conduce a la probidad científica, por la cual Nietzsche profesa el culto más ardiente. La cultura superior, nos dice, reposa sobre la espiritualización de la crueldad. El que busca tiene que ir contra las tendencias de su espíritu, contra los deseos de su corazón y eso, que fué lo que Nietzsche hizo, fué el Cristianismo quien le enseñó a hacerlo.

Pero, reconocida esta deuda, Nietzsche es de opinión que la humanidad actual debe repudiar francamente el Cristianismo, repudiar las influencias judaicas que han gravitado sobre la civilización occidental, y volver, lisa y llanamente, a las tradiciones legadas por la civilización clásica, al espritu del Helenismo (1)

El Cristianismo es por principio, piensa Nietzsche, esencialmente y radicalmente saciedad y hastío de la vida, disfrazándose bajo la máscara de la fe en una vida mejor. El griego también sintió esa tentación del pesimismo en la cual naufragó la India. Según la leyenda, Sileno, aprisionado por el rey Midas, dice a su captor que lo mejor para la raza humana, miserable generación de un día, sería no haber nacido. Pero el griego ha sabido vencer el dolor mediante el arte y nosotros debemos hacer lo mismo.

Entre la realidad cruda y la sensibilidad dolorida, el griego interpone, en primer lugar, *la representación plástica*, el arte apolínco, el arte, griego por excelencia, de la escultura. Así se insinúa en el espíritu el carácter ficticio de la vida fenomenal y esta sospecha de irrealidad presta interés al sueño que es la vida.

Gracias a su sensibilidad artística, el griego toma la vida como un juego. El arte ocupa el lugar de la moral, que Sócrates, preparando — gracias a Platón — el camino para el Cristianismo, trató de imponerle después.

Pero el Dionisismo, que crea la tragedia (la gran tragedia clásica, que Eurípides luego hizo degenerar, viciándola con el moralismo socrático) es algo mejor todavía que el arte apolíneo. Es una irrupción de fuerzas místicas, venidas del Asia, que se apodera del alma griega a partir del siglo VI antes de nuestra era. Es la unión íntima con las fuerzas profundas, obscuras, *arracionales*, con las fuerzas creadoras, con aquella región de la cual brotan todas las *afirmaciones*, todos los creadores de valores, todas las grandes figuras de la Historia que actúan poderosamente en el mundo sin saber, ni preocuparles,

(1) Es esta también la tesis defendida actualmente en Francia por Charles de Maurras, francamente nietzscheano. Maurras aprecia al Catolicismo porque el Helenismo sobrevive en él.

el *por qué*: los hombres en quienes el mundo ve la mano del Destino, los instrumentos de una fuerza superior.

Estos son los *videntes,* los que dan al universo, *por intuición mística*, por contacto directo (prerracional o totalmente arracional) con las fuerzas creadoras, un nuevo significado y, por veces, imprimen a la Historia un nuevo rumbo. Son los profetas y los grandes conductores de pueblos.

Nietzsche, que había hecho del filósofo, del *conocedor,* la suprema culminación de la evolución creadora tomando conocimiento de sí misma, ahora reconoce su engaño. Su alma, profundamente mística, se rinde y reconoce la superioridad del *hombre de fe.*

La filosofía del conocimiento deja intacto el misterio del Ser. Lo único que puede decir, y es la última palabra que Nietzsche ha pronunciado, a la zaga de Plotino, de Eckhart, de Nicolás de Cusa y de Boehme, consiste en la afirmación de que el origen de todas las cosas está más allá de las facultades de la mente humana. Pero, aun que no lo conozcamos: aun que — como dice nuestro San Juan de la Cruz — para nosotros sea de noche; sabemos que de El brotan todas las actividades y todos los esfuerzos. Y, fijándonos en estos esfuerzos y actividades de la Energía Eterna, hay que reconocer que lo último que, en definitiva, importa, no es definirla sino hallarse en contacto con ella.

Todas las *metafísicas* y todas las *morales* que los hombres, meros instrumentos, pretenden haber creado, brotan de esa actividad y de ese esfuerzo universales. El *conocimiento* no las engendra. Lo único que el *conocimiento* puede hacer, cuando es leal hacia sí mismo, es arribar a una confesión de ignorancia, a una conclusión negativa. Lo único que el conocimiento hace, frente a una *metafísica* o una *moral,* que el hombre defiende intelectualmente porque, de antemano, está sentimentalmente inclinado a hacerlo, es, como había dicho Berkeley, justificarlas, o pretender justificarlas, racionalmente. Pero esas *metafísicas* y esas *morales,* que durante largos períodos determinan el curso de la Historia, *brotan del instinto* y, por lo tanto, no se justifican o se condenan *racionalmente* sino *vitalmente.*

Una realidad es siempre verdadera, dice Nietzsche, porque nadie puede negar un hecho, aun que no se halle de acuerdo con él. Ahora bien: todas las metafísicas y todas las morales son realidades, hechos concretos. Toda actividad social engendra una moral. Toda intuición de lo invisible engendra una religión, con sus símbolos, con sus expresiones artísticas. ¿Cómo las justificaremos o cómo las combatiremos? Unicamente *del punto de vista vital,* responde Nietzsche. "Por sus frutos los conoceréis", había dicho Jesús. Una moral o una metafísica es buena si ayuda a los hombres a alcanzar una vida abundante, una vida superior. Es mala en el caso contrario.

De cualquier manera, prosigue Nietzsche, nada más fútil que pretender combatirlas o justificarlas en nombre de la *verdad,* porque Nietzsche parte del principio de que lo *no-verdadero* es una característica esencial de toda representación sensible e intelectual. La *cosa en sí,* piensa Nietzsche, de acuerdo en este punto con las escuelas advaitas del Indoísmo, la *cosa en sí,* dividiéndose en sujeto y objeto, tiene que concebirse fatalmente *distinta de lo que es.* La ilusión de la Verdad hace parte del mecanismo de la representación sobre la cual reposa la Vida.

De acuerdo con este criterio *vital,* Nietzsche ha creído su deber combatir el Cristianismo. Piensa que los que pretenden perfeccionar la Vida, hacer cesar la lucha, hacer la Vida mejor, más humana, trabajan en contra de los intereses de la Vida. La Vida se complace en hacer todas las cosas diferentes; no hay una hoja que sea igual a otra, un molusco que no sea distinto de los demás y, con mayor razón, no hay dos hombres iguales. Nietzsche quiere que, en la sociedad humana, se afirmen más las desigualdades, que haya más guerras y más luchas, que se niegue la piedad, que se robustezca la dureza. Por eso combate al Cristianismo y, con más motivo, al Socialismo.

Nietzsche quisiera retraer así la humanidad al hombre de las cavernas. Su ideal de superhombre es la bestia rubia, el germánico primitivo, el bárbaro normando sin más ley que la de la fuerza. Esa mentalidad, prohijada por los militaristas, produjo — entre otras causas — los horrores de esa bacanal de sangre que fué la guerra europea... "por sus frutos los conoceréis".

El porvenir de la humanidad depende de un mayor afianzamiento de los derechos individuales, como quiere Nietzsche, atemperado por un mayor sentimiento de la solidaridad, de la *fraternidad* humana, como predica el Cristianismo.

La subsistencia y armonía de los dos factores: *individualismo* y *solidaridad* constituye el ideal de la Reforma, fiel a los principios esenciales de Jesús que predicó simultáneamente el amor entre los hombres y el valor infinito, *único,* de cada alma humana.

Es una lástima que Nietzsche, reaccionando violentamente contra el gregarismo, cada día más avasallador, del ambiente en el cual se educó, haya despreciado uno de los términos del binomio del cual depende el progreso humano — en el cual, por otra parte, no creía.

Mientras tanto, su obra, especialmente sus extraordinarias intuiciones místicas y su empeño, dentro de la tradición legada por Jacobo Boehme, en acentuar el valor de lo instintivo al lado de lo racional, seguirán produciendo frutos. Podemos estar bien de acuerdo con él en una cosa: que el espíritu de inercia, de *pesadez,* como él dice, el gregarismo sin iniciativa, el tradicionalismo sin crítica, es uno de los peligros más graves que amenaza la evolución humana.

l) La izquierda hegeliana y la reacción kantiana.

La imposibilidad de separar la obra de Nietzsche de la de Schopenhauer, de la cual es la antítesis, nos ha obligado a dejar, por un momento, el orden cronológico de este análisis de la influencia del pensamiento de Boehme sobre la filosofía moderna, ocupándonos del autor de *Así hablaba Zaratustra* antes de otros pensadores que vivieron primero y en los cuales la influencia de Hegel siguió actuando. Nos referimos a los que, dentro de la filosofía de la religión, constituyen la llamada *izquierda hegeliana.*

Un autor que escribe en lengua castellana, aun que sea fuera de España, tiene el deber de recordar aquí el nombre de uno de los representantes más conspícuos de aquellos discípu-

los de Hegel que no acompañaron al maestro en sus tendencias conservadoras.

Se trata de Carlos Christian Federico Krause. Su nombre no puede ser pasado por alto en estas páginas por el sólo hecho, que ya indicamos, de que a él se debe la palabra *panenteísmo* y, con ella, la distinción radical entre los sistemas filosóficos, como el de Espinoza, que no distinguen el universo de Dios, considerando que todas las cosas *son* Dios, y aquellos otros, como el de Boehme y del mismo Krause, que reconocen que la Divinidad *está* en todas las cosas pero que, en forma alguna, se avienen a confundir al Creador con la creación.

Esto basta para dar a Krause un lugar destacado en la historia de la filosofía de la religión. Puso claridad en un orden de ideas en el cual muchos andan todavía confusos. Pero, de adehala, hay una razón más, aun que fortuíta, por la cual su nombre debe ser mencionado con gratitud y respeto en todos los países de habla hispana: por la influencia que sus obras sobre la filosofía del derecho ejercieron sobre las más altas y más progresistas mentalidades españolas del siglo pasado, hombres como Salmerón y Giner de los Ríos, sacudiendo el pensamiento español de la modorra filosófica en que yacía desde que la Inquisición y el jesuitismo ahogaron el espléndido movimiento renacentista, representado por figuras tan altas como Luis Vives y Juan de Valdés.

Las obras de Krause, especialmente *El Original de la humanidad,* publicado en 1811, llevaron a las facultades de derecho de algunas universidades españolas un concepto progresista y reformador que bastante falta hacía, y sigue haciendo, en la patria de Jaimes Balmes y Fray Zeferino González. Un concepto que no es tan sólo jurídico sino que está saturado de altísima inspiración religiosa, pues Krause, considerando a la humanidad como un ser orgánico que se desarrolla vitalmente, y viendo en los progresos del Derecho la forma que toma ese desarrollo, empieza por ver en la humanidad la imagen del Ser Divino y por lo tanto, con Schelling, en el progreso de la humanidad, un progreso de la Divinidad misma, un enriquecimiento de la Conciencia Universal en el curso del tiempo. Lo cual, aun cuando Krause no lo diga, implica que dicha Conciencia no es eterna, que ha debido tener un principio, como ha

demostrado el autor de las presentes líneas en el libro "*Las Metafísicas del Cristianismo'*.

Frente al fetichismo de Hegel por las formas pretéritas en las cuales el Derecho se ha cristalizado, Krause demuestra la necesidad de no estacionarse, de proceder como la Vida que se renueva constantemente, aun que sea por mutaciones bruscas como, según luego veremos, suele producir la Naturaleza en el curso lento pero progresivo de la evolución vital.

Fué ésta una de las mejores contribuciones que la izquierda hegeliana produjo, antes de enveredar con Karl Marx y Fernando Lasalle por un camino que, si bien contempla las necesidades materiales de cada miembro de la colectividad, puede poner en grave riesgo (como está ocurriendo ya con las aplicaciones que el *bolshevismo* ruso hace del *marxismo* alemán) los derechos del individuo pensante y con personalidad propia, el carácter *único* que debe revestir cada personalidad humana y a la cual el gregarismo hegeliano-marxista, o hegeliano-fascista, se siente harto tentado a considerar como una mera unidad en una suma.

En la filosofía de la religión, la izquierda hegeliana, representada en Alemania por David Federico Strauss y Luis Feuerbach, aportó, así mismo, una contribución más bien negativa. Sin embargo los problemas que ambos plantearon no pueden ser pasados por alto y de las reacciones que provocaron resulta, sin duda alguna, un saldo positivo.

En su *Vida de Jesús,* publicada en 1835, Strauss es el primero en salirse del dilema, en el cual se habían encerrado los defensores y los impugnadores de los relatos evangélicos, de que historias tales como las de los milagros de Jesús, o de su resurrección, tienen forzosamente que ser verdaderas o falsas. Ni lo uno ni lo otro ,dice Strauss. En los relatos evangélicos no hay, según él, ni historia real ni ficción consciente. La historia evangélica es sencillamente un *mito;* vale decir: poesía inconsciente. Brota del alma popular como fruto de las ideas de la época; la creencia en la resurrección de los muertos y la esperanza en el advenimiento del Mesías, junto con la

impresión poderosa que la personalidad de Jesús produjo en aquellos que estuvieron en contacto con ella. (1)

De esto deduce Strauss que la figura histórica de Jesús nos es, y tendrá siempre que sernos, totalmente desconocida; afirmación arriesgada cuya falsedad se ha encargado de demostrar, entre otros, Glover con su gran libro *"El Jesús de la historia"* y Schweitzer con su *Búsqueda del Cristo histórico.* Lo único que los Evangelios nos dan, según Strauss, es el *Cristo de la fe;* Jesús interpretado como Mesías por la mentalidad judaica de los tres primeros evangelistas, como el Logos hecho carne por la mentalidad helénica del autor del Cuarto Evangelio.

La *Vida de Jesús* de Strauss produjo en su época un escándalo sólo comparable al que había de producir más tarde, en 1863, esa otra *Vida de Jesús,* mucho más inofensiva, que escribió Ernesto Renán. Sin embargo, si como estudio histórico ese libro de Strauss es harto impugnable, filosóficamente (que es lo único que aquí nos interesa) tiene el valor de haber dado un nuevo relieve a los conceptos de Herder y Schleiermacher sobre las afinidades de la religión con el arte, a lo que Kant y Hegel habían dicho sobre el *simbolismo* religioso. El *mito,* enseña Strauss es la expresión artística de la conciencia religiosa y, por lo tanto, absolutamente legítimo en su terreno puesto que la religión vive de la imaginación y no del razonamiento, brota del sentimiento y no del raciocinio.

Desdichadamente la obra siguiente, que Strauss publica en 1840 bajo el título de *La dogmática cristiana expuesta en su desarrollo histórico,* no aporta ninguna contribución positiva a la filosofía de la religión, antes al contrario.

---

(1) La influencia del Mesianismo como factor para la interpretación de la personalidad de Jesús es obvia. La literatura judaica de esa época está saturada de la esperanza mesiánica desde el libro de Daniel, hasta escritos como el libro de *Enoc,* la *Asunción de Moisés,* el *Apocalipsis de Baruc,* los *Oráculos Sibilinos,* la *Asunción de Isaías,* el *Testamento de los Doce Patriarcas,* el *Libro de los Jubileos,* el *Cuarto libro de Esdras,* los *Secretos de Enoc,* etc. La creencia en la resurrección de los muertos está bien patente en el relato de Marcos VI, 16; Mateo XIV, 2 y Lucas IX, 8, así como en Marcos VIII, 28; Mateo XVI, 14 y Lucas IX, 19.

En ella, el hegeliano Strauss ataca a Hegel por haber querido defender el Cristianismo tergiversándolo e introduciendo el concepto monista de su propia filosofía, de la inmanencia de lo infinito, en lo finito, en el radical dualismo deísta del primitivo cristianismo. Strauss no había aprendido la lección de su maestro Baur, de que no se puede hablar de un cristianismo primitivo sino de varios, y haciendo caso omiso del monismo bien patente en el preámbulo del Cuarto Evangelio, en el cual el Logos, inmanente en la naturaleza y en el hombre, une indisolublemente al Creador con la creación, prefiere fijarse únicamente en los aspectos exclusivamente judaicos de la *primera* ideología cristiana. Por eso nos dice que el Cristianismo, lejos de creer que el mundo fuera divino, lo consideraba tan malo, tan afeudado a Satanás, "el príncipe de este mundo", que sólo aspiraba a su destrucción.

Vuelto empero al más puro hegelianismo, Strauss sigue diciendo que, si bien el mito cristiano atribuye a Jesús el carácter de paradigma de la encarnación de Dios en el hombre, la idea del Hombre-Dios no se puede aplicar a ningún individuo aislado. Retomando pero tergiversando la vieja idea paulina de que el Cristo era la entidad metafísica que guiaba al pueblo hebreo en el desierto, el ideal de la humanidad perfecta al cual, desde Adán, el hombre aspira y que, *realizado en Jesús,* sigue siendo la meta espiritual del género humano llamado, según el Apóstol de los Gentiles, a alcanzar la plena estatura del Cristo, Strauss sostiene que sólo la humanidad, a fuerza de trabajar, de aspirar y de sufrir, puede realizar lo divino en el curso de la historia.

Lo divino, nos dice, es una *idea,* que se realiza en lo finito por la paulatina revelación de lo infinito en la naturaleza inconsciente hasta adquirir conciencia de sí misma en la humanidad consciente. Como puede clasificarse con la palabra *idea* algo que no tiene conciencia de serlo, Strauss no lo explica. Pero, de esta metafísica obscura, que hubiese cobrado lucidez si Strauss se hubiese inspirado en Schelling más que en Hegel, el autor de la *Vida de Jesús* deduce que lo que la Iglesia dice del Nazareno debe transportarse al género humano. Es él quien, "habiendo sido hecho perfecto por las cosas que padeció", llegara a ser el Cristo, la encarnación de Dios.

La lucubración básica de Strauss se asemeja mucho, como hemos visto ya, a los puntos de vista metafísicos que Schopenhauer, su contemporáneo, había expuesto en sus obras publicadas en 1813 y 1819. Prenuncia así mismo, como luego veremos, los puntos de vista del Nuevo Humanismo, hoy en auge en ciertos círculos intelectuales de los Estados Unidos. De cualquier manera, Strauss deduce de ella que el Cristianismo está llamado a desaparecer y, con él, toda clase de religión — incompatible con las necesidades de una humanidad más y más racionalizada y que no puede alimentarse de *mitos* sino de ideas claras y concretas.

El *intelectualismo* de Schelling, exacerbado por Hegel, da aquí pleno fruto. Hegel quería que la filosofía apoyara la religión racionalizando sus símbolos. Ese es también, como vimos, el ideal de Kant. Pero Strauss comprende que no es posible racionalizar el sentimiento sin matarlo y no trepida en hacerlo, bandeándose totalmente del lado de la razón.

Y no es que Strauss no convenga en que el sentimiento tenga derechos inalienables. Se los concede, pero en todas aquellas actividades en las cuales, por su misma naturaleza, no tenga que entrar en conflicto con el raciocinio. La religión está llamada a desaparecer, dice Strauss, pero el arte prevalecerá. El sentimiento religioso puede ser substituído por un concepto estético de la vida y la música, especialmente, puede dar muy bien satisfacción a las necesidades sentimentales de la humanidad.

Lo primero será lo que Nietzsche preconizará. Lo segundo es la tesis que Guyau defiende en su obra, popularmente difundida, sobre *La irreligión del porvenir*. Confundiendo el sentimiento religioso, *arracional*, con su expresión *racional*, que es la teología, y confundiendo la religiosidad genuina con las sensaciones estéticas que se pueden sentir asistiendo a ciertos cultos pomposos y sensualmente refinados, Strauss, que se ha olvidado de que el más alto sentimiento religioso llevaba a Jesús, y a otros espíritus similares, a buscar la desnuda y silenciosa soledad de los páramos, abre un capítulo nuevo para la irreligiosidad moderna.

Compañero suyo en esta obra de demolición es Feuerbach, por una parte discípulo de Hume y, por otra, de Fichte; del

Fichte de la primera época, cuando sostenía que el *yo* es lo único absoluto y real, preparando así el solipsismo que Feuerbach representa y que Max Stirner había de llevar a sus máximas y anarquizantes consecuencias en el libro, que un día fué famoso: *Lo único y su propiedad.*

Kantiano a su manera, Feuerbach, al publicar en 1841 su obra *La Esencia del Cristianismo,* no tiene en cuenta sino al hombre, *al individuo.* Es él el centro de todas las cosas y todas las cosas no tienen realidad sino en él. La religión, de consiguiente, no puede proceder de una entidad mayor que el hombre, superior a él o inmanente en él. Los sentimientos e instintos humanos: el temor, la esperanza, el deseo, la aspiración, como había dicho Hume y, bajo la influencia de Freud, repite ahora el Nuevo Humanismo norteamericano, explican suficientemente el origen de la religión. (1)

Los dioses, dice Feuerbach, son los deseos e ideales del hombre objetivados por la *imaginación.* La creencia en un Dios encarnado es la revelación más patente de que Dios es sencillamente el hombre. Lo que es objeto de la aspiración y del deseo más íntimos del hombre se presenta, en la creencia, como una realidad objetiva, como lo *absoluto.*

Feuerbach, antecesor de Freud, quiere reducir la teología a psicología. Hay que ir, nos dice, de los documentos oficiales de las religiones hasta la vida interior que ellos expresan. El *sentimiento de dependencia,* del cual Schleiermacher hiciera la esencia misma de toda religión, *crea,* dice Feuerbach, el sujeto del cual depende, de tal manera que, en un círculo vicioso, emana del sentimiento aquello de lo cual el sentimiento se cree dependiente.

El *deseo* es el fenómeno religioso primitivo, el principio teogónico. La fe es la creencia en la realidad objetiva de lo que es subjetivo. Todo hombre que tiene un objeto supremo tiene un Dios, porque Dios no es otra cosa, según Feuerbach, sino

(1) La obra más radical que últimamente se ha publicado en este sentido es *The Quest of the Ages,* de Eustace Haydon, profesor de religiones comparadas de la Universidad de Chicago, de la cual luego nos ocuparemos.

el libro en el cual el hombre escribe sus pensamientos y sentimientos más elevados.

Así, la afirmación de que *Dios es personal,* significa que la vida personal es la manifestación más elevada de la vida universal. *Dios es amor* significa que no hay valor más alto en el mundo que un alma amorosa. La *creencia* libra los deseos del hombre de las cadenas de la *razón* y de la *naturaleza* y da al hombre la ilusión de una *libertad* que, en realidad, no existe, de un *compañerismo* por el cual en vano suspira la solitaria alma humana.

Feuerbach no se detiene a pensar que todo instinto responde a algún objeto. El perro, criado entre hombres, que, tan pronto sale a la calle, va olfateando los rastros de sus compañeros, no hace sino recordar instintivamente que, en estado salvaje, es un animal gregario. Sin saberlo, lo que busca es la tribu de la cual sus antepasados hicieron parte hace siglos, miles de años quizás. Siente que, aun cuando viva entre gentes, y las ame, su familia no es la humana y su instinto le hace añorar los compañeros de los cuales, hace muchas, muchísimas generaciones, sus progenitores fueron separados. El alma humana, en su milenaria búsqueda del Amigo Invisible ¿no obedecerá a un instinto igual?

Como ha observado Harald Höffding, replicando a Feuerbach, de que el contenido de la fe concuerda con los más altos deseos humanos no se puede deducir que tales deseos sean los creadores de la concordancia. Tanto más cuanto que dichos deseos, lejos de ser un motivo de satisfacción para el hombre, resultan, en las formas superiores de la religión, una fuente de insatisfacción permanente, una vergüenza para el hombre humillado por la comparación de lo que realmente *es* con lo que idealmente *desearía ser.*

Feuerbach, y todos los que actualmente, en una forma u otra, prolongan su obra, no parece haber considerado que si la religión es, fuera de toda duda, un consuelo para el hombre, nunca ha sido, a lo menos en sus formas superiores, lo que los bolshevistas rusos pretenden que sea: un opio que narcotiza al hombre y le deja dormido y satisfecho en su miseria.

Al contrario. En esas formas superiores, la religión fué siempre un saludable acicate que espolea al hombre, que no le

deja aletargarse moralmente, que constantemente le da una insatisfacción de sí mismo y del mundo tal como es. ¿Podría el hombre, durante millares de años, haber sufrido ese tormento si fuera él mismo quien se lo impusiera? ¿Veneraría como santas esas grandes figuras, las mayores de la Historia, que han condenado sus vicios, sí, con la fatal tendencia a la inercia que caracteriza al mayor número, pudiera convencerse de que tales figuras, en lugar de heraldos de un poder superior, fueron apenas aberraciones en el seno de una humanidad que sólo busca la tranquilidad?

Feuerbach, sin embargo, igual que Hume, no condena totalmente el sentimiento religioso cuyos orígenes psicológicos pretende haber descubierto. Comprende y aprecia su *utilidad*. La religión, nos dice, es el único medio que permite al hombre tener conciencia de su naturaleza y de los deberes que ella impone y agrega que en el Cristianismo la religión se manifiesta en toda su profundidad y en toda su riqueza.

Cristo, según Feuerbach, es la imagen bajo la cual la unidad de la especie se presentó a la conciencia occidental. El Dios de los cristianos es una lágrima de amor vertida sobre la miseria humana. Y la humildad cristiana es un sentimiento noble porque procede de que, comparado con su ideal: el Cristo, el hombre se siente pequeño.

Al mismo tiempo, empero, la Religión tiene sus peligros. Si el creyente se absorbe demasiado en su ideal, la vida de relación: familia y Estado, así como el arte y la ciencia, carecen de interés para él, nos dice Feuerbach olvidado de que, a pesar de sus anacoretas, el Cristianismo dignificó la familia, originó la democracia, floreció en manifestaciones artísticas sublimes y de que la ciencia nunca alcanzó, fuera de las fronteras del Cristianismo, el desarrollo que tiene en la civilización cristiana.

De igual manera, sigue diciendo el autor de *La Esencia del Cristianismo*, de esta vez, por desgracia, con sobrada razón, la religión cristiana tiene dos aspectos: la fe y el amor, y, si el amor suprime las barreras que separan a los hombres, la fe las restablece cruelmente, dando origen a odios sectarios, provocando guerras de religión, quemando herejes y negando

el título de hermanos a todos los que no profesan las mismas creencias.

Al terminar su vida, Feuerbach, que responde a la misma corriente de ideas que en Francia dan lugar al Positivismo y en Alemania originan el Marxismo,, concluye ciego y sordo para todas las realidades espirituales. Había empezado, con Fichte, por decir que sólo el *yo* es real. Concluye por confundir lamentablemente esa entidad metafísica con el cuerpo en el cual se anida, afirmando que sólo lo material es real.

Una frase suya hizo correr un escalofrío por todos los espíritus profundos de su país y de su época: *der mensch ist was er isst*, "el hombre es lo que come". La salvación de la humanidad consiste en alimentarse bien. Si el pueblo, dice Feuerbach, comiera arvejas en lugar de papas, el progreso estaría asegurado. Es el credo del socialismo y, por desgracia, no sólo de él sino de cierta clase de acción social cristiana que, no teniendo en cuenta que las mayores degradaciones existen por igual en los palacios de los ricos tanto como en los tugurios de los pobres, parece pensar que el hombre se puede regenerar tan sólo con cambiar las condiciones materiales de su existencia.

Frente a estos extremos a los cuales había conducido el hegelianismo, la tradición kantiana reacciona, en la teología alemana, produciendo la obra de Alberto Ritschl y su discípulo Guillermo Herrmann, tan ligados, tan unidos, reaccionando de tal manera el uno sobre el otro, que resulta casi imposible tratarlos por separado.

Al decirnos reacción kantiana no debe entenderse que la escuela ritscheliana haya vuelto lisa y llanamente a Kant, sino a los principios fundamentales de éste, mitigados por todos aquellos que, desde Herder y Schleiermacher, habían defendido los derechos del instinto e insinuado la posibilidad de facultades cognoscitivas en el sentimiento.

Ritschl, inspirándose en Kant, parte de la base de que no debemos preocuparnos de aquello de lo cual no podemos tener un concepto experimental. "Los conceptos sin intuición son vacíos, de la misma manera que los intuiciones sin conceptos son ciegas", había enseñado el autor de la *Crítica de la Razón Pura*. De consiguiente, piensa Ritschl, aplicando estas

enseñanzas a la teología, debemos purificar la religión de toda metafísica, *de todo intelectualismo,* limitándonos a las constataciones de la experiencia religiosa para no entrar en conflictos con la ciencia.

La facultad de conocer, dependiendo de la intuición sensible, como había demostrado Kant, está limitada por las leyes de la materia. Es así cómo, no teniendo una intuición sensible sino de la multiplicidad, la ciencia, con sus experiencias y observaciones, no puede alcanzar el concepto de *unidad,* no puede subir más allá de las oposiciones o, cuando pretende hacerlo, se halla frente a las antinomías de que hablara Kant. La religión, en cambio, dice Ritschl, *siente* la existencia como unidad, bajo la impresión de dependencia de un Ser Absoluto, y esta sensación no es, en forma alguna, el resultado de un raciocinio. Es una *intuición* aun cuando no sensible: una *intuición emotiva,* un contacto directo y prerracional.

La *idea* de Dios, que da ahí descuella, no debe ser un concepto metafísico. El *sentimiento* religioso es una forma vital y, como toda forma vital, lo que debe determinar es una *actividad.* La religión no es una *gnosis,* una teosofía, ni una ética abstracta; es una determinación del sentimiento. De consiguiente, del *sentimiento de dependencia* de un Ser Absoluto que, ya según Schleiermacher, constituye la esencia misma de la religión, lo único que puede deducirse, según Ritschl, es un *juicio de valor*: un concepto valedero únicamente para alcanzar un fin práctico: la determinación de nuestra actitud frente a la vida y no una ganzúa para forzar los misterios de lo incognoscible.

Prenunciando el *pragmatismo* norteamericano de William James, Ritschl no se encuentra muy lejos, como puede verse, del criterio utilitario con el cual Feuerbach encaraba la religión. La aceptación de la idea de Dios, Ritschl no se cansa de repetírnoslo, en un *juicio de valor,* una creencia práctica, no un acto especulativo. Como cualquier animal, que no se pone a especular acerca de las cualidades de un alimento, que lo acepta o lo rechaza por *bueno* o por *malo,* el hombre debe aceptar lo que le ofrece el sentimiento religioso a causa de su utilidad, sin especular acerca del objeto de tal sentimiento.

El *valor emocional* del concepto de Dios, experimentado, no pensado, sirviendo para dar al hombre un sentimiento de su dignidad, dice Ritschl, lleva en sí mismo una prueba de su verdad... o, cuando menos, de su utilidad.

De acuerdo con su principio fundamental de que el sentimiento religioso sólo concierne a *juicios de valor*, Ritschl rechaza como "metafísica pagana", todas las especulaciones acerca de la naturaleza divina, en las cuales tanto se complace Boehme. No pudiendo alcanzar conceptos absolutos, no tenemos por qué aceptar la existencia de aquello de lo cual no tenemos conceptos. *Sentimos* a Dios y eso nos basta ¿para qué especular acerca de él? De esta manera la experiencia religiosa queda reducida a un puro sentimiento sin ningún contenido intelectual, como muy justamente observa Pfleiderer en la crítica que hace a Ritschl en su gran obra *El desarrollo de la teología en Alemania desde Kant*. El hombre puede especular acerca de la dureza y la forma de una piedra contra la cual tropieza, pero no puede especular acerca de aquello que le da el sentimiento de la unidad de la existencia. ¡La experiencia religiosa sería la única experiencia humana insusceptible de ser razonada!

Lógicamente, Ritschl debiera de hacer consistir la emoción religiosa, además de algo mudo e indifinible, en una sensación puramente personal y subjetiva. Pero, de pronto, Ritschl se acuerda de que hace parte de una vasta familia espiritual para la cual la Biblia tiene valor capital como fuente de inspiración religiosa y trata de unir esa tradición colectiva con su hosco individualismo. La gran tragedia del Protestantismo, de querer aunar la independencia individual con la autoridad de las Escrituras, revive en él en forma dolorosa que cree resolver el problema uniendo su gran escepticismo especulativo con un irrazonado dogmatismo histórico.

El sentimiento debe nutrirse de ciertos hechos objetivos, nos dice ahora Ritschl, y esos hechos los hallamos en la Historia tal como está consignada en la Biblia, que es el relato de la revelación de Dios al género humana. En la Biblia el sentimiento halla el contenido concreto que no puede darse a sí propio y, sin explicarnos por qué no ha de ocurrir lo mismo con los Vedas o con el Alcorán, Ritschl nos invita a

experimentar en nuestra conciencia, la única que puede emitir juicios de valor, la historia concreta de la revelación de Dios que la Biblia nos ofrece.

El sentimiento religioso, la sensación de absoluta dependencia de la cual hablara Schleiermacher, se vuelve más claro y más rico al buscar su contenido en la historia, nos dice Ritschl para quien, por lo visto, el sentimiento religioso de aquellos que escribieron o inspiraron las mejores páginas de la Biblia, un Amós, un Oseas, un Isaías, o Jesús, Pablo y Juan, carecería de claridad y de riqueza por haber sido bebido directamente en el contacto con lo Divino.

Además, agrega, de *personal que era*, se vuelve *social*. Comulga con los sentimientos de los demás y halla en la Iglesia, *en la conciencia colectiva*, un engrandecimiento que, por sí solo, Ritschl cree que dicho sentimiento no podría alcanzar — a pesar de los ejemplos históricos de todas las magnas figuras que fueron grandes religiosamente precisamente porque estuvieron en oposición con la conciencia colectiva.

Pero hay en la Biblia el relato de ciertas experiencias que uno mismo nunca ha experimentado. ¿Cómo hacer mías las visiones de Pablo, en el camino de Damasco, el éxtasis de Jesús al salir de las aguas del Jordán, el arrobo de Isaías en el Templo de Jerusalén?

Ritschl acepta la respuesta que su discípulo Herrmann da a esta pregunta, haciendo una distinción entre el *fundamento* y el *contenido* de la fe. *Fundamento*, dice Herrmann, es esa parte de la Revelación que basta con ser expuesta para que pueda ser *experimentada* por toda alma sincera. Por ejemplo: la grandeza de Jesús. *Contenido* es la forma definida que representa una experiencia más precisa y que puede variar con los individuos. Por ejemplo: los sentimientos que en mí evoca la muerte de Jesús y que pueden provocar como en Pablo el concepto de una expiación substitutiva, o sencillamente una intensa admiración, un ardiente entusiasmo por el carácter del Nazareno. De cualquier manera, según Herrmann, como según Ritschl, nuestros estados de alma son las únicas realidades seguras y los dogmas, como había expresado Kant, son meros *símbolos* que tales estados psicológicos crearon o con los cuales se alimentan.

Ritschl aplica estos conceptos generales al examen particular de dichos símbolos y, de acuerdo con su principio de no aceptar el concepto de *las cosas que existan en sí mismas* fuera de todo contenido experiencial, rechaza la doctrina del *pecado original* como un principio maléfico que obrara independientemente de nuestras voluntades. En lugar de eso, constata la existencia de lo que él llama "el Reino del Pecado"; una unidad social de voluntades y acciones colectivas contrarias a la Voluntad de Dios. Pero, naturalmente, opuesto como es a toda metafísica, se guarda muy bien del menor intento de indagar de dónde puede proceder la rebeldía humana contra la Voluntad Divina.

De igual manera, rechazando toda metafísica, Ritschl rechaza la doctrina de la unidad trascendental de Cristo con Dios, su naturaleza divina tal como aparece definida en la cristología neotestamentaria, en Filipenses y Hebreos, en Colosenses y Efesios, culminando en el Cuarto Evangelio. El lugar único que Jesús ocupa en la historia, según Ritschl, depende de su *vocación*. Esta consistió en llevar a los hombres a la unión con Dios y lo consigue fundando la Iglesia Cristiana, que, en la opinión de Ritschl, es el Reino de Dios en la Tierra, la *revelación* de Dios en la historia.

Dogmático como siempre, Ritschl no se ocupa de explicarnos por qué antes del Cristo no habría habido una revelación divina. Sólo nos dice que mediante el sentimiento de amor filial de Jesús hacia Dios, un *propósito* de Dios se ha realizado sobre la Tierra y, naturalmente, como se niega a especular sobre la naturaleza divina, no tiene necesidad de estrellarse contra la dificultad, que hace sudar a otros teólogos, de explicar como un Ser Eterno, para el cual el tiempo no existe, puede tener *propósitos*, que sólo en el tiempo nacen y en el tiempo se desarrollan.

De cualquier forma, Jesús es el representante de una religión espiritual perfecta, de recíproca unión de amor del hombre con Dios. El Cristo es el modelo de nuestra vocación ética y religiosa y, ante este hecho, el sentimiento de dependencia que él provoca en nosotros respecto a Jesús, es, como ya había dicho Schleiermacher, y Ritschl y Herrmann repiten, lo que equivale *en valor* a su Divinidad. Los atributos metafí-

sicos de la Divinidad no pueden ser atribuídos, ni negados, a Jesús porque, como ocurre con Dios mismo, son extraños a nuestros *juicios de valor*.

Olvidando lo que, de acuerdo con Herrmann, nos había dicho acerca del valor subjetivo de los símbolos religiosos como expresión de estados de alma, Ritschl rechaza el concepto jurídico, que tanta importancia tiene en San Pablo, de la muerte de Jesús como expiación del pecado humano. Nos dice, sin duda con razón, que los conceptos jurídicos y la experiencia religiosa de la bondad divina son incompatibles, pero no piensa que, en ciertas almas, saturadas de conceptos jurídicos, la experiencia de liberación, que la acción de Jesús les produce, pueda ser interpretada mediante un simbolismo jurídico.

Francamente opuesto a todo misticismo, nutriendo una verdadera fobia contra los místicos, Ritschl rechaza de plano el concepto joanino, en el cual tanto habían insistido, desde Eckhart hasta Jacobo Boehme, todos los místicos alemanes, de que en el hombre pueda existir una semilla divina y de que el paso del estado de naturaleza al estado de gracia consista en volver *actual* lo que *potencialmente* yace latente en cada hombre. Si los cristianos, y tan sólo ellos, pueden llamarse "hijos de Dios" es, según Ritschl, por pertenecer a la sociedad espiritual que Jesús fundó. El *perdón de los pecados* según él, es el paso del Reino del Pecado al Reino de Dios que, a pesar de su kantismo, Ritschl se empeña en confundir con la Iglesia Visible.

Pocas veces se ha intentado construir una teología más pobre que la ritschliana la cual, posiblemente a causa de ello, se volvió sumamente popular en ciertos ambientes del Protestantismo. Su *pragmatismo* ejerce una notable seducción sobre los espíritus *prácticos*. Sin embargo, esas ideas de un hombre para quien carece de todo valor la contribución del Helenismo al Cristianismo, que nunca se detuvo a pensar en qué, felizmente, el amor ya actuaba entre los hombres (en la familia, por ejemplo) antes de llegar a ser la virtud básica de la hermandad cristiana, tuvo una hermosa germinación en Francia gracias a la obra de Augusto Sabatier, profundo autor de dos libros: *Las religiones de autoridad y la Religión del Espíritu*

y *Bosquejo de una filosofía de la religión* que todo estudioso en estas materias debiera conocer. (1)

Haciendo caso omiso de las formas primitivas de la religiosidad humana, que ahora Otto analiza tan admirablemente en su libro *Lo Santo,* Sabatier, como buen ritschliano que era, considera tan sólo las formas superiores de la religión y nos dice que ésta brota de la sensación de desaliento que el hombre experimenta cuando considera el dualismo de sus bajos instintos y de sus aspiraciones sublimes.

De este sentimiento nos salva la religión, uniéndonos, por un acto de fe, al principio superior del cual todo toma existencia, a un principio que el sentimiento religioso percibe aun cuando no lo pueda definir.

De consiguiente, el principio de autoridad en religión no está ni en la obediencia a la Iglesia, como quiere el católico, ni en el acatamiento de la letra de la Biblia, como enseña la ortodoxía protestante, sino en la inspiración divina, directa y personalmente percibida.

Sin embargo, la religiosidad, natural en el hombre, se desarrolla en él por el ejemplo de la religión ya realizada. Es ese el valor *único* que tiene el Cristo con su ejemplo de relación filial con Dios, con sus enseñanzas de que todos nosotros somos hijos del mismo Padre Celestial y todos tenemos capacidad para unirnos con Dios en la forma de la cual la vida de Jesús es el paradigma.

Jesús, *con su ejemplo,* da así un *contenido* positivo a nuestro sentimiento religioso que, sin él, puede resultar vago y hasta inconsciente. Tomando a Jesús como modelo, el Cristianismo, como ya había dicho Hegel, puede llegar a ser la religión absoluta y definitiva de la humanidad.

Pero el Cristianismo como religión del Espíritu, de la inspiración individual, del sentimiento, no como un conjunto seco de fórmulas doctrinales. El elemento por excelencia de la religión, sigue diciendo Sabatier, es la fe. El dogma no es sino una *interpretación simbólica* de los hechos inefables que ocurren

(1) Sabatier tiene, además, un libro sobre *San Pablo* que, aun hoy, reviste méritos positivos como crítica histórica.

en la conciencia religiosa; una interpretación siempre inadecuada y, por lo tanto, siempre modificable.

La religión no se basa sobre esos símbolos. En las altas cumbres del *sentimiento* religioso las figuras magnas de la historia espiritual de la humanidad nos aparecen siempre como creadoras de nuevos símbolos. Tal fué Jesús, invocando a Dios bajo el nombre de Padre; *simbolizando* en la relación filial-paternal la conexión del hombre con Dios y de Dios con el hombre. Tal fué Francisco de Asís, dando a la naturaleza un valor divino y *simbolizando* con el nombre de hermano, dado al Sol, a la Tierra, a la Luna, al Agua, la relación del hombre con todas las cosas y de éstas con el Creador. Y, aun en el plano inferior en el cual viven los que no tienen capacidad para crear nuevos símbolos, los que se nutren espiritualmente de los antiguos, la religión tampoco se basa sobre los dogmas mismos sino sobre el sentimiento que ellos provocan. Quien no *siente* su simbolismo no es religioso, así dé a toda la dogmática cristiana toda su aquiescencia intelectual.

El dogma, *como creencia obligatoria*, no agrega nada a la experiencia religiosa y, en cambio, puede traer conflictos con la ciencia, conflictos que Sabatier, igual que Ritschl, quisiera evitar.

m) La influencia de Boehme en la teología de Weisse y la filosofía de Lotze.

El anhelo de Ritschl de evitar conflictos con la ciencia, despojando a la religión de todo contenido intelectual, reduciéndola puramente a la esfera del sentimiento, contiene dos proposiciones: una laudable, otra inadmisible.

Laudable es el deseo de que la ciencia y la religión, hermanas gemelas salidas de una matriz común: la magia primitiva, como cumplidamente ha probado Sir James Frazer, marchen a la par. Sentimiento y raciocinio no están de tal manera separados en el hombre que el mismo individuo, a menos de ser un inconsciente o un caso patológico de doble personalidad, pueda *pensar* en una forma en el laboratorio y *sentir* de distinta manera el santuario.

Pero, por eso mismo, es inadmisible excluir todo razonamiento de la esfera del sentimiento y todo sentimiento de la esfera del raciocinio. La inteligencia tiene el derecho de analizar los sentimientos y éstos tienen capacidad para dirigir la inteligencia. Es el sentimiento quien mueve a la razón, despertando su *interés*. Es la razón quien encauza los sentimientos, guiándolos en la consecución de sus *deseos*.

Si el anhelo de reconciliar la ciencia con la religión, en la conciencia del hombre moderno, ha de llegar a realizarse, sólo hay un camino para conseguirlo — y ese *no es* el que Ritschl preconiza. Es menester que el hombre religioso vivifique con un sentimiento místico las verdades científicas, dándoles un sentido metafísico que los meros empiricistas no alcanzan a ver. Es necesario que el hombre culto llegue a sentir religiosamente las verdades científicas, creando, con ellas, nuevos símbolos religiosos o revivificando los antiguos, dándoles un nuevo significado.

Fué esto lo que hizo la mentalidad griega, desde Tales de Mileto y Heraclito de Efeso hasta Platón y hasta Plotino, cuando los descubrimientos de los físicos de Jonia y de los matemáticos de Italia, hicieron imposible seguir creyendo literalmente en el crudo simbolismo politeísta de Homero y de Hesiodo. Fué esto lo que hizo la mentalidad hebrea, al entrar en contacto con la helénica, cuando la conciencia de la unidad de la existencia obligó a los autores del cap. XXVIII de Job y VIII de Proverbios, a Jesús de Sirac, al autor del libro de la Sabiduría y a Filón Alejandrino, a introducir un concepto panenteísta en el ingenuo deísmo de los autores del Génesis. Esto fué, por fin, lo que intentaron hombres como Giordano Bruno y Newton, Jacobo Boehme y Espinoza cuando los descubrimientos de la astronomía renacentista entraron en pugna con los símbolos dogmáticos tradicionales de los cuales se nutrían el *sentimiento* y el *pensamiento* religiosos medioevales.

Su obra tiene que ser continuada y con tanta más razón cuanto que, actualmente, no se trata tan sólo del conflicto, que podemos llamar doméstico, existente entre la religión y la ciencia occidentales, sino del choque que se está produciendo entre la mentalidad occidental y el misticismo oriental, augurando una nueva civilización mundial, la primera civilización verdaderamente mundial, que brotará del contacto del Extremo

Oriente con el Extremo Occidente tan seguramente como del contacto del Helenismo con el Judaísmo brotó la civilización cristiana.

Como dice mi buen amigo el Dr. Juan A. Mackay, "el "*chauffeur* se ha ido al oriente y el *sadhu* se ha venido al occidente". La China, bajo la influencia del bolshevismo ruso o del industrialismo norteamericano, se está materializando. La nueva faz del pragmatismo estadounidense, el *instrumentalismo* del Dr. Dewey es igualmente apreciado en Nueva York, Moscú y Pequín, mientras la teosofía indiana hace prosélitos en Los Angeles y Buenos Aires y el *taoísmo* chino encuentra cada día más adeptos, con Ricardo Wilhelm y Keyserling, en los centros de alta cultura de Alemania.

Esto que *momentáneamente* importa confusión y comporta graves peligros, tanto para el oriente como para el occidente, tiene que traer, y traerá, una renovación completa del pensamiento oriental tanto como del occidental y, en esa renovación, está invívito *nuestro* conflicto entre la religión y la ciencia, que tanto preocupaba a Alberto Ritshl y tanto debe preocuparnos a nosotros.

"Todo el pensamiento occidental agota todas sus posibilidades dentro del mundo de los fenómenos", dice Keyserling en uno de los capítulos iniciales de su libro *El Conocimiento Creador.* "En cambio, el pensamiento oriental sólo da expresión simbólica a la base de todos los fenómenos y no mantiene relación alguna con el mundo exterior".

No haciendo suficiente justicia ni a los griegos ni a las mayores figuras del Renacimiento, Keyserling agrega: "La razón de que la sabiduría oriental no haya sido nunca exacta, y de que nuestra ciencia haya sido siempre superficial, consiste en que el oriente, que siempre se ha preocupado del sentido de las cosas, no ha prestado atención alguna a las leyes de su expresión, mientras que, a la inversa, el occidente no se ha cuidado nunca de referir sus conocimientos a un sentido vivo".

Keyserling, repetimos, no es justo con el occidente, quizás porque, despreciando profundamente la cultura libresca, no se ha cuidado mucho de estudiar su historia. Pero, si no tiene razón en ésto, la tiene de sobra cuando, encarando el actual

estado del mundo y abarcando en una sola mirada al oriente y al occidente, concluye las anteriores reflexiones diciendo que "de hecho no nos queda más que un camino: *aplicar la verdad científica a la expresión de la verdad espiritual*".

Esto, que fué lo que Boehme trató de hacer, lo renueva en Alemania, a la zaga de Boehme, el teólogo Christian Hermann Weisse, con su obra *Filosofía dogmática*, que es la antítesis misma del anti-intelectualismo de Ritschl y una vuelta a las mejores tradiciones del pensamiento religioso occidental que, inspirándose en el sentimiento, nunca ha abdicado del derecho de razonar sus intuiciones emotivas o místicas.

Weisse es un discípulo de Schelling y desea armonizar la actitud de Herder y Schleiermacher con la de Kant, aunando los intereses del sentimiento religioso con las necesidades de la cultura, basándose, como Schelling, en un principio superior: lo Divino, que busca realizar fines morales tanto en la naturaleza como en la historia.

Lo Divino es para Weisse, como para Boehme y Schelling, la indiferenciación original de lo *arracional* y de lo *racional,* el principio sintético y, por ende, superior, a la Energía y a la Inteligencia, que, bajo esas dos formas, luego se revela en la evolución del cosmos y en los progresos de la humanidad.

Bajo esas dos formas, pero no paralelamente sino en una superposición progresiva de la Inteligencia sobre la Energía que le sirve de base y de sostén; por una trasmutación constante de la Energía en Inteligencia, del Anhelo inconsciente, en una Voluntad consciente, mediante la cual, de acuerdo con la distinción establecida por Eckhart, lo Divino se personaliza en Dios.

Weisse vuelve a la especulación trinitaria, que prueba ser, una vez más, la explicación más profunda que la mente humana haya hallado del proceso universal. Como en la filosofía de Plotino, todo se origina en lo inefable, en lo que Weisse llama *gemüth*, la naturaleza divina, en lo que es una mera fuerza, una aspiración a la existencia consciente, una entidad indiferenciada e inconsciente, pero que se diferencia y vuelve consciente de sí misma, dando origen a la Razón Divina, de la cual, a su vez, surge, como síntesis de la Energía y de la Inteligencia, la Voluntad Universal que se manifiesta

en la creación constante e infinita de un caos que paulatinamente se va volviendo un cosmos.

Rompiendo, empero, con la falsa perspectiva plotiniana que contrapone la *ascensión reintegradora* a la *procesión creadora*, considerando *sub specie aeternitatis* todo el proceso universal como un ciclo cerrado, sin progreso posible, Weisse no teme afirmar, con toda lógica, que un Dios que posee personalidad tiene que estar sujeto, como toda persona, al desarrollo en el curso del tiempo. Si es eterno no puede ser personal. No puede haber en él propósitos, designios, fines, como, muy lógicamente, deducía Espinoza. Si es personal — y toda voluntad, toda acción, que necesita del tiempo para desenvolverse, implica una personalidad — entonces no puede ser eterno. La naturaleza divina, indiferenciada, el *urgrund* de Boehme, puede ser anterior al tiempo, a la mutación, pero la Inteligencia y la Voluntad Divinas tienen un principio, originan el tiempo y en el tiempo se desarrollan.

De esto saca Weisse una consecuencia importantísima para el estudio de la historia de las religiones: el de la revelación progresiva. Gracias a él, con un fino criterio histórico del cual Ritschl carece totalmente, Weisse insiste mucho en la importancia del Helenismo en el proceso de la evolución religiosa del mundo occidental.

Dotados de un incomparable sentimiento artístico, los griegos, raza imaginativa, creadores de profundísimos mitos, empiezan por tener la intuición de las fuerzas divinas en todo el proceso del devenir material, en el perpetuo movimiento de las cosas, del cual Heráclito de Efeso fué el primero en hablar. Desde principio, la naturaleza (que para los hebreos y los romanos es apenas el campo de acción del hombre, aquello que el hombre tiene la misión de dominar y explotar) es para los griegos algo divino ;la Divinidad misma revelándose en múltiples formas, en otros tantos dioses, por veces opuestos entre sí.

Profundizando, empero, en la naturaleza de las cosas, los griegos no sólo llegan a ver en la existencia material un velo tras el cual se oculta la Divinidad, sino que alcanzan la intuición de la unidad en la multiplicidad, el concepto de un Ser

único del cual todas las cosas proceden. Es la evolución que culmina en Platón, preparando los pueblos de cultura helénica para recibir el mensaje cristiano e interpretar la personalidad de Jesús en la forma que lo hace el autor del Cuarto Evangelio.

Paralelamente, los hebreos, raza poco sensible, cuando no francamente hostil a admitir la divinidad de la naturaleza, dotada empero de un profundo sentido moral, con un intransigente concepto sobre los fundamentos éticos de toda vida colectiva, con una clara visión de la Historia como el desarrollo de un plan divino, van ahondando más y más hasta hallar, en la fe monoteísta, no sólo, como los griegos, la creencia en la unidad divina, sino, en la concepción de Dios como un ser moral (el amparo del huérfano y del desprotegido, el celoso guardián de la justicia) la raíz de toda existencia y la razón de ser de toda fraternidad humana.

Este doble proceso culmina y se sintetiza en el Cristianismo, cuyo fundador, Jesús de Nazaret, es considerado por Weisse como un verdadero milagro ético, no físico; como la encarnación de Dios en el hombre por la identificación del hombre con Dios. Y la misión de la religión cristiana consiste en levantar la humanidad entera hasta la plena estatura de Cristo y por la acción del hombre redimido, colaborador de Dios, alcanzar que la naturaleza sea la expresión de la Voluntad Divina y no la manifestación, que todavía es en alto grado, de las energías ciegas que poco a poco deben irse racionalizando en el lento pero seguro proceso de la manifestación de Dios.

Consecuente con su teodicea, Weisse considera, en efecto, la creación como un acto que tuvo un principio y luego se sigue desarrollando en el curso del tiempo, que tal acto originó. La primera etapa de ese proceso da origen a las fuerzas caóticas fundamentales que se suscitan como una reacción de la naturaleza divina frente a la Voluntad Consciente que de ellas brota, diferenciándose, pero de las cuales viene a ser la antítesis. Esas fuerzas caóticas son la materia sin forma, el material del cual dispondrá, en adelante, la Voluntad Divina para ir realizando su labor de organización, las energías que tiene que dominar y encauzar. De esta naturaleza caótica de

la materia original, fuerzas que limitan o se oponen a la Personalidad Divina que va surgiendo de su seno, deduce Weisse la razón de la existencia del mal en el universo. La Personalidad Divina no sólo es temporal (pues ha tenido un principio) sino, por así decir, espacial. *Dios no es todavía todo en todas las cosas.* La creación es como una constante y progresiva "encarnación de Dios" en todas aquellas energías caóticas que paulatinamente se van racionalizando, entrando bajo el dominio de la Voluntad Divina, incorporándose a ella y enriqueciéndola.

Tales energías si no están dotadas precisamente de una voluntad que se opone a la única voluntad universal que es Dios, tienen, cuando menos, un poder de resistencia a dicha Voluntad. Tienen una fuerza negativa: la de la inercia. Una tendencia al desorden que se halla inmanente en toda la creación, y por lo tanto en el hombre, paralelamente con la inmanencia de la Inteligencia que va paulatinamente ordenando el caos. Ese fondo caótico, sino irreductible, irreducido, es la causa de todo el dolor y sufrimiento de las criaturas: el mal que la Voluntad Divina va transformando en bien, la tristeza sombría que Dios va trasmutando en alegría, en armonía.

Antes de que surgiera una Conciencia en el seno del caos y esa Conciencia se determinara en una Voluntad, esas fuerzas no podían llamarse tales, pues una fuerza sólo merece ese nombre con relación a algo a lo cual se opone. Eran quietud, algo puramente potencial. No eran ni buenas ni malas, sino algo todavía indiferente, una capacidad para ser determinada en un sentido u otro. Pero cuando la Conciencia surge, y con ella la Voluntad, la lucha se inicia. Frente al bien, a la finalidad, que la Voluntad representa, las fuerzas indomadas son el mal, lo que, en la misma naturaleza divina, en lo pre-material, se opone a Dios.

De ahí que, en el curso de la evolución religiosa de la humanidad, el politeísmo preceda naturalmente el monoteísmo. La humanidad, desde principio, tiene conciencia de lo espiritual, de lo divino, pero, así como en la evolución cósmica lo *arracional* precede lo *racional* y sólo paulatinamente se va reduciendo a éste, la imaginación precede en el hombre a la razón. Lo sensible, como había explicado Kant, antecede el ra-

ciocinio puesto que lo origina. El hombre adora primero la naturaleza, confundiéndola con Dios (aun que en ella tenga la intuición de lo divino) antes que pueda deslindar bien la Inteligencia plasmadora de las cosas plasmadas.

Pero en ese mismo politeísmo, creador de mitos imaginativos y no de sistemas razonados, Weisse ve un valor positivo, una etapa necesaria y útil en la evolución religiosa de la humanidad. En el seno de esos cultos materiales, que a la conciencia cristiana parecen tan repelentes, actuaba el Logos, la Razón Divina, como, desde Justino Mártir, reconocieron los primeros apologistas helénicos del Cristianismo. De los mitos de Hesiodo, razonados poco a poco por la inteligencia helénica, sale una filosofía como la de Platón que, como todos saben, todavía no se nos presenta totalmente indemne de mitos. De los conceptos crudos, imaginativos, que los primitivos hebreos tenían de Yahveh, su numen tribial, surgen los conceptos éticos de los profetas, codificados en las leyes atribuídas a Moisés, que enseñan al hombre que su vocación es levantarse sobre la naturaleza, libertarse de los instintos, y ascender hasta los principios morales que determinan la Voluntad Divina.

Así la religión se ha ido racionalizando o, dicho en otros términos, la Inteligencia Divina se ha ido encarnando en el hombre, hasta hacerse perfecta en Jesús, quien sintetiza en un acto de conciencia personal, en un acto de conciencia filial, un proceso general que, más o menos conscientemente, se había ido desarrollando en el género humano.

La experiencia religiosa por medio de la cual los hombres habían tenido, y tienen, la intuición de lo divino en la naturaleza, se vuelve en Jesús una revelación interior que le da plena conciencia de lo divino en el hombre mismo. Otros, antes de él, habían tenido más o menos vagamente esa conciencia de la inmanencia de Dios en la humanidad, pero en él no es una vaga intuición, sino la conciencia plena de una realidad tangible. Jesús se siente hijo de Dios y enseña a los hombres que deben sentirse tales. Jesús actúa en todo momento de acuerdo con esa plena conciencia de su naturaleza divina y quiere que todos sus discípulos actúen así. Esta experiencia, tan extraordinaria, que hace de Jesús, por encima de todos los mortales, la plena revelación de Dios en el hombre, pareció

tan asombrosa a los que habían estado en contacto con él que necesitaron de explicarla mitológicamente por medio del símbolo de la concepción virginal. Pero nosotros, dice Weisse, podemos desdeñar el mito para ir hasta el fondo de lo que el símbolo significa. El más alto atributo de Dios es la personalidad y, en Jesús, la personalidad humana cobrando su pleno significado, se revela plenamente la personalidad divina.

Después de él, naturalmente, el proceso de la encarnación de Dios, que se inicia con el primer hombre, que es el significado mismo de la paulatina obra de la creación entera, tiene que continuar. Pero, teniendo a Jesús como modelo, se ha hecho más fácil. Con Jesús, las fuerzas espirituales que dirigen la marcha de la Historia, en lucha constante con el elemento arracional en la naturaleza y en el hombre, del cual hablara Schelling, se han encauzado en una forma perfecta. La cristiandad debe ser la continuación de la encarnación de Dios en el Cristo, hasta que éste sea la humanidad entera y, rescatada la naturaleza por la acción del hombre, en la Tierra impere la voluntad divina y Dios sea todo en todas las cosas.

Con Weisse, la especulación teosófica de Boehme se ha depurado de toda la mitología que el vidente de Görlitz se había creído obligado a retener, dándole un nuevo sentido. La rebelión de Lucifer, el pecado de Adán, la encarnación física del Logos en Jesús, no tienen entrada en la teología de Weisse, que no necesita de todo eso para darnos una explicación racional y aceptable de todo lo que la primitiva imaginación cristiana había pretendido expresar por medio de aquellos símbolos y de esos otros de los cuales es tan pródiga la teología paulina: el nuevo Adán, el rescate por la expiación vicaria, etc.

Al mismo tiempo, Weisse vuelve decididamente, en esta forma, a la más pura tradición kantiana que hacía consistir el progreso de la religión en la paulatina racionalización de los símbolos religiosos. En lo único que se aparta de Kant, a lo menos aparentemente, es en el hecho de tomar como punto de partida de su especulación filosófica no al hombre, considerado como el eje de todo conocimiento que la mente humana pueda tener del universo del cual hace parte, sino de la especulación sobre la Divinidad que para Weisse, como para Boehme, es el punto de arranque de toda filosofía.

Esta divergencia, sin embargo, es más aparente que real. Así como toda la teogonía de Plotino no es sino una psicología transformada en cosmología, viendo en el universo material una especie de prolongación del cuerpo humano, en el Alma Universal la imagen agrandada del principio vital que anima al hombre, en la Inteligencia Cósmica la gran entidad de la cual la inteligencia humana es una partícula, y en la Unidad Primitiva el mismo principio unitivo que para el hombre representa la conciencia de su *yo,* la filosofía de Weisse — como la de Boehme — no hace sino transportar al plano cósmico una experiencia interna: la constatación, de Schopenhauer, de que, en el hombre, el deseo precede la inteligencia, transformándose, mediante ésta, en voluntad razonada y de que toda personalidad, dotada de voluntad, se enriquece con la experiencia, desarrollándose en el tiempo.

La enseñanza fundamental de Kant de que el hombre no puede salirse de sí mismo, de que no puede explicar el cosmos sino de acuerdo con su propia experiencia, queda así intacta. Y esa enseñanza no quita validez al sistema cosmológico de Weisse, y de Boehme que lo precede. Las ciencias experimentales, las ciencias positivas, como ya vimos, vienen en su apoyo a describirnos objetivamente el proceso del desarrollo cósmico desde la formación de las nebulosas hasta la aparición de la vida orgánica, confirmando la aserción de los cabalistas: *quod superius sicut quod inferius,* a la cual Weisse permanece fiel.

Esta fidelidad al principio esencial de la filosofía kantiana es todavía más perceptible en un discípulo de Weisse que, por una de tantas injusticias de las cuales es pródiga la Historia, ha resultado mucho más famoso que su maestro. Me refiero a Rodolfo Hermann Lotze (1817-1881), notable médico y filósofo distinguido que, después que las influencias positivistas — de las cuales nos ocuparemos más adelante — habían incidido sobre el pensamiento alemán, buscó restaurar la filosofía idealista sobre bases realistas.

Tampoco Lotze parte del hombre, como quisiera Kant, para hacer de él el principio de su filosofía, pero, empezando por el mundo de los fenómenos, viene a hacer del hombre, y

de sus observaciones subjetivas, el punto de apoyo que le permitirá alcanzar el principio universal del cual, desde Descartes y Espinoza, toda la filosofía renacentista desarrollaba su explicación del universo.

En la que quizás sea su obra principal: el *Microcosmos,* publicado en tres tomos desde el año 1956 al 64, Lotze empieza por aceptar la explicación puramente mecánica de la naturaleza que, desde Newton, había ido primando en las ciencias positivas.

Piensa que únicamente las investigaciones hechas en el espíritu de estas ciencias son capaces de aproximarnos del fin que se propone el idealismo y desea ascender, por medio del raciocinio, desde lo concreto hasta la *idea* de la cual la filosofía alemana de principios del siglo pasado pretendía derivar todas las formas de la realidad material.

Es menester, dice Lotze, comprender los fenómenos en su naturaleza concreta y en su encadenamiento regular. Luego descubrir los postulados sobre los cuales reposa este encadenamiento real.

Como médico que era, Lotze ocupase preferentemente de los fenómenos orgánicos, de los cuales dice que no se distinguen de los fenómenos del mundo inorgánico porque escapen al encadenamiento mecánico de la naturaleza entera sino por la forma *sui generis* como, en el mundo orgánico, se forman las series concordantes de esos efectos a los cuales llamamos Vida. Lo que distingue a ésta de lo inorgánico no es una diferencia *cualitativa* sino *cuantitativa,* una disposición especial de las cantidades de los elementos químicos que se hallan también en el mundo inorgánico: carbono, hierro, calcio, etc.

Pero precisamente, al analizar esta disposición especial, las ciencias experimentales tienen que hacer uso de conceptos de los cuales no examinan ni el origen ,ni la importancia, ni el valor. Hablan de causas y efectos, de medios y fines, de libertad y de necesidad, de energía y de materia, observando sus relaciones en el mundo inorgánico tanto como en el mundo orgánico, pero sin detenerse a pensar acerca de esos postulados de toda ciencia como de toda filosofía.

El más importante de todos ellos, dice Lotze, a la zaga de Kant y Schopenhauer, es el de causa y efecto, *que no está fun-*

dado en la experiencia sino supuesto en toda experiencia; que es apenas un hecho cuya constatación se puede expresar diciendo que *se trata de la acción recíproca de elementos diversos.*

Así, la concepción mecánica de la naturaleza se detiene ante una multiplicidad de elementos en reciprocidad de acción. De esto no pasa. Pero ¿cómo se produce esa acción recíproca? ¿No estará acaso determinada absolutamente por la relación en la cual se encuentra cada uno de esos elementos dentro del conjunto universal? ¿No será necesario ascender hasta un principio unitivo que explique, no tan sólo las relaciones de un elemento con otro, sino *la relación* de todos los elementos entre sí?

Lo que se produce en el oxígeno no puede tener relación con lo que se produce en el hidrógeno (para tomar el ejemplo más vulgar: el de la composición del agua) si oxígeno e hidrógeno fueran, en realidad, substancias absolutamente distintas, si ambos no fueran *estados* de una sola y misma *substancia* universal.

Una multiplicidad de elementos independientes haría incomprensible la reacción recíproca y, en vista de ello, Lotze se cree obligado a volver al concepto de *substancia,* que, como vimos, tanta importancia tiene en la filosofía de Espinoza. No es posible empezar a comprender el encadenamiento mecánico de la naturaleza sino partiendo de algo infinito, que abarca todo, y cuyos *puntos de acción* son los elementos individuales.

El concepto del paso de un elemento independiente a otro es inadmisible, dice Lotze. La causa *inmanente* es la única inteligible. Los *estados* de un sólo y mismo ser pueden ser entre sí como el principio y la consecuencia, pero no los estados de dos seres independientes entre sí.

Así el pluralismo debe hacer lugar al monismo. El *último* hecho al cual llega nuestro pensamiento es el de una substancia primitiva, un principio que abarca todo. Ahora bien: como la materia actúa bajo el impulso de la energía *inmanente* en ella, esa substancia primitiva no puede ser otra cosa, enseña Lotze, sino la energía misma, independiente y anterior a la materia.

Lotze acepta la teoría atómica sobre la cual se basa toda la física moderna. Pero no concibe los átomos como materiales porque, como todas las demás propiedades sensibles, la *extensión* debe explicarse por la acción recíproca de los átomos, los cuales, de consiguiente, no pueden poseer esta propiedad, como la poseerían si fueran materiales. Mucho antes de que, a consecuencia de los descubrimientos de los esposos Curie sobre la disgregación del átomo, el físico norteamericano Millikan probara que los átomos son puros centros de energía, Lotze los considera así: como concreciones, como puntos de partida de la substancia primitiva que es la Energía Universal.

Esa Energía, siempre activa, realiza una obra de creación constante. Lotze no cree que sea imposible que, en el curso del tiempo, se produzcan comienzos enteramente nuevos. El universo no obedece a leyes inmutables. Las leyes no hacen sino expresar la sucesión en la cual se producen los hechos, pero no representan un sino, una fatalidad, un destino exterior a los hechos mismos. Son la *consecuencia* y no la *causa* de los hechos. Cada elemento nuevamente formado recibe su ley, la cual es idéntica "a la esencia de la cosa que permanece constante en su cambio", una imagen de la unidad invariable de la energía substancial.

La riqueza y abundancia con la cual se ejerce la actividad del ser primitivo es la que decide la naturaleza de los elementos particulares los cuales, por otra parte, tampoco tienen necesidad de ser homogéneos. Tiene que haber una cierta concordancia, pero no hace falta una igualdad perfecta. El universo, al fin y al cabo, opina Lotze, no parece obedecer a una necesidad *lógica* sino a una necesidad *estética*. El artista, piensa Lotze, está mucho más cerca que el matemático de poder comprender el significado del cosmos.

Así, partiendo de la consideración objetiva de los fenómenos, llega Lotze a la consideración del factor humano, del elemento subjetivo, en todo juicio sobre la esencia de las cosas de la cual el mismo hombre hace parte.

La concepción mecánica de la naturaleza no nos habla sino de las relaciones recíprocas de los elementos, pero no de su naturaleza interior. Si queremos tener una idea de ésta, tenemos que proceder de acuerdo con el método general de

explicar lo desconocido por lo conocido y concebir la naturaleza interior de los elementos por analogía con nuestra propia naturaleza interior.

El conocimiento subjetivo es tan legítimo como el objetivo. La subjetividad hace tanta parte de la realidad como la objetividad. No es real tan sólo lo que ocurre *entre* los seres sino lo que ocurre *en* ellos. Ahora bien: nuestra esencia subjetiva es el único caso en el cual conocemos el interior de una cosa, en el cual tenemos conocimiento *de* la cosa y no tan sólo un conocimiento *acerca* de la cosa. De consiguiente, el único medio de tener un concepto de la naturaleza interior de las otras cosas consiste en concebirlas por analogía con nosotros mismos. De esta manera comprendemos los sentimientos de las demás personas y de los animales con los cuales el hombre está en relación y no nos equivocamos cuando consideramos a éstos movidos por los mismos impulsos primarios que a nosotros nos mueven. ¿Por qué ha de resultar este juicio inadecuado si pretendemos extenderlo a todas las cosas que, si no las juzgáramos así, resultarían ser, en su mayor parte, como el fondo obscuro de una vida psíquica que sólo debería limitarse a ciertas zonas?

Como discípulo de Weisse, que a su vez lo fué de Schelling y de Boehme, no pretende Lotze que todo el universo esté dotado de razón, que en todas las cosas exista pensamiento como existe en el hombre. Pero, por analogía con lo que ocurre en el hombre, cree legítimo deducir que todos los seres *sienten,* aun que no todos *piensen,* porque, en el hombre mismo, el *sentimiento* es una manifestación de la conciencia anterior al *pensamiento.*

Las reacciones químicas, la incompatibilidad de ciertos elementos entre sí, las *simpatías* que unen a algunos, las *antipatías* con las cuales otros se rechazan inevitable e inexorablemente, no son sino formas de *sentimiento,* de la misma naturaleza que los que unen o separan a los hombres, a quienes una comunidad de *gustos* congrega o una falta de ella aisla. Juzgando, por lo tanto, aun al mundo inorgánico por analogía con lo que ocurre en el hombre, Lotze cree necesario admitir que los elementos que componen el universo están *animados,*

aun que en diversos grados. En su filosofía revive el *hylozoísmo* griego que, en el *Timeo* de Platón, concebía el universo como un ser vivo y se da el primer paso hacia las conclusiones concretas de la moderna filosofía *vitalista*, de la cual luego nos ocuparemos y de la cual Nietzsche, junto con Lotze, fué uno de los precursores.

Este sentimiento que anima todas las cosas y que se traduce en un *deseo* sino en una voluntad: un deso de unirse o un deseo de aislarse, una simpatía o una antipatía, no podría existir en los elementos particulares si no existiera de antemano en la substancia universal, en la energía primordial. Así, si observamos la ley de la analogía y tratamos de explicar lo desconocido por lo conocido, tenemos, como ya lo había hecho Boehme, que concebir el principio del universo como un *deseo* y, por lo tanto, de *naturaleza espiritual,* no material.

Nuestra propia vida interna, nuestros deseos, nuestra conciencia de ellos, nuestra voluntad de realizarlos o reprimirlos, es el único ejemplo que conocemos de la posibilidad de realización de una unidad a través de diversos estados. Ya los viejísimos pensadores que compusieron los *Upanisads* habían comprendido que el *principio espiritual* en el hombre: el *yo,* es lo único que permite al anciano decrépito referirse al mancebo que fué, muchos años atrás, como siendo la misma persona que ahora habla, a pesar de los diversos estados por los cuales fué pasando esa personalidad, física y mental, a la cual el *yo* sirve de hilo central, prestándole unidad. De consiguiente, por analogía, para poner unidad y encadenamiento en los estados internos de los diversos elementos particulares por medio de los cuales, *como causa inmanente,* actúa la Energía Universal, nos es forzoso atribuir a ésta una vida interna semejante a la nuestra, compuesta de aspiración, conciencia y voluntad, aun que Lotze no deslinde suficientemente los campos del sentimiento y del pensamiento.

La especulación de Boehme revive así en la filosofía de Lotze, que parte de bases realistas para llegar, como su maestro Weisse, a consecuencias idealistas, haciendo, como quería Kant y Schopenhauer, del análisis del conocimiento, objetivo y subjetivo, el instrumento para construir cualquier metafísica.

De acuerdo con ellos, Lotze concibe el principio del universo como una Personalidad Absoluta; la *única personalidad verdadera* puesto que es la única que posee la independencia y la expontaneidad totales que los demás seres, puntos de acción de la actividad universal, no poseen sino por delegación y en la forma limitada inherente a su condición de seres particulares.

"El curso del mundo, armonioso o no, dice Lotze, no es inteligible para mí sin esta unidad, que es la única que permite la acción recíproca de los individuos" o, como diría Fichte, de un Yo Universal que, al mismo tiempo, limita y armoniza los *yoes* individuales.

Desdichadamente para Lotze, que empieza admitiendo y concluye negando las ideas de Weisse sobre el desarrollo de la Conciencia Universal en el tiempo, al declarar, bajo la influencia de Espinoza, progresivamente preponderante en él, que el concepto de tiempo no puede ser aplicado al Ser Absoluto, Lotze no se da cuenta de que compromete irremediamente el carácter personal de la Divinidad.

Como observa Höffding, analizando el pensamiento de Lotze, en el tomo segundo de su *Historia de la Filosofía Moderna*, "una vida personal exige una resistencia que debe vencer, una necesidad de sufrir y de recibir tanto como de obrar". En otros términos, lo personal sólo tiene sentido con referencia a lo que no lo es: a lo impersonal, o en relación a otra personalidad. Hablar de una personalidad absoluta sólo puede hacerse por comparación con las personalidades relativas; sino carece de sentido.

Por esta razón, Eckhart y Boehme hacían provenir a Dios, la revelación personal de la Divinidad, de lo Absoluto impersonal, fondo obscuro del cual brota y sobre el cual se destaca la personalidad divina. Por este motivo, Weisse admitía que en el universo existiera todavía ese otro fondo obscuro del *deseo,* de fuerzas o aspiraciones incontroladas en las cuales aun no ha penetrado la Razón Divina y no han caído, así, bajo la soberanía de la Divina Voluntad; algo que resiste a la acción de la Conciencia Universal pero que, a medida que entra bajo su hegemonía, va enriqueciendo la personalidad de Dios.

Lotze, empero, que no destaca suficientemente lo *arracional* de lo *racional*, lo que está animado de puro sentimiento de lo que está dotado de plena razón; que no se ocupa, como Weisse y como Boehme, de hacer una teogonía expresando claramente las relaciones, la *lucha*, de la aspiración y de la conciencia dando origen a un dualismo en el seno de la substancia universal originaria, despoja de verdadera personalidad a la entidad pensante y volitiva cuya acción se expresa en el universo. En realidad niega tal entidad pues hace consistir toda vida psíquica universal en el mero sentimiento, en el deseo, sin decirnos cuándo, cómo, ni dónde, ese deseo se vuelve conciencia y se transforma en voluntad.

Así Lotze, que empieza filosofando bajo la influencia de Weisse, de Schelling y de Boehme, tenía que concluir fatalmente bajo el imperio de Espinoza. No es un accidente que niegue que el concepto de tiempo se pueda aplicar al Ser Absoluto. Es una consecuencia de sus premisas porque, más que la acción de una Inteligencia ,Lotze ve en el universo la expresión de un deseo: el deseo de manifestarse, y este deseo, sin una verdadera finalidad, actuando por todas partes sin oposición alguna, es perfectamente compatible con la perspectiva espinoziana *sub specie aeternitatis*.

El *sentimiento* es para Lotze la característica esencial del principio universal y lo que pone en movimiento ese *sentimiento* de la Divinidad, impulsándola a la acción, es, según el mismo Lotze, su imaginación creadora. ¡La imaginación, no la inteligencia!

Así nada tiene de extraño que, más que una explicación *racional* nos dé una explicación *estética* del universo, aliándose de esta manera con Nietzsche, para el cual, según vimos, el cosmos no tiene más finalidad que ser una *representación* para el *conocimiento* que surge, a las cansadas, como un subproducto de la *acción*.

Por temor, quizás, a hacer demasiada metafísica, de ir más allá de lo que directamente podía deducir o inducir de las bases realistas sobre las cuales fundaba su filosofía; por miedo a meterse en una teogonía, deduciendo claramente, por analogía con lo que ocurre en el hombre, una progresión en la Divinidad: de la aspiración a la conciencia, de ésta a la voluntad;

por susto a romper con el viejo espantajo de la eternidad y aplicar decididamente el concepto de tiempo a esa progresión divina, que no es otra cosa sino la misma progresión creadora, Lotze no puede ir más allá, en sus conclusiones, de lo que el *esteticismo*, de Schopenhauer y Nietzsche, había ido.

Es un infortunio para Lotze. Pero, de cualquier manera, aun que, como metafísico, falle a la postre y, con ser más renombrado ,sea mucho menos profundo que su maestro Weisse, no cabe duda de que, con su especulación sobre los resultados a los cuales debe conducir la consideración seria de cualquier explicación mecánica de la naturaleza, Lotze prestó un valioso servicio a la filosofía y a la religión.

n) EL POSITIVISMO.

El temor a hacer demasiada metafísica, en Lotze, ¡qué escribió varios tomos sobre ella! y el temor de Ritschl a hacer cualquier clase de metafísica, aun en la cantidad más ínfima, no se explicarían fácilmente si, por una destrucción total de las obras positivistas publicadas en el siglo XIX, un futuro historiador de la filosofía, dentro de veinte o treinta siglos, no tuviese a su disposición más documentos que los escritos de Ritschl y Lotze.

Ese historiador, sin embargo, si es un espíritu perspicaz, tendrá que hacer como los astrónomos que, por la acción que un astro invisible ejerce sobre otro visible, indican sin vacilación que, en un punto determinado del cielo, se encuentra un planeta aun desconocido. Deducirá que, en la época en la cual esos dos hombres escribieron, buena parte de la cultura occidental pasaba por una crisis mental, y sentimental, que la hacía poco propicia a los grandes vuelos metafísicos.

Ese astro cuya existencia, en la hipótesis supuesta, ese futuro astrónomo de la historia de la filosofía tendría que sospechar ,se llamó Augusto Comte; nació en el año 1798 y murió en el año 1857, componiendo su obra principal: el *Curso de filosofía positiva*, desde el año 1830 al año 1842.

Comte, que era francés, pertenece así a la época en la cual su patria, después del gran cataclismo de la Revolución,

no tenía preocupación más constante, ni necesidad más apremiante, que la de reconstruir en alguna forma, sobre las antiguas bases, como quería Joseph de Maistre, o sobre bases nuevas, como quería el mismo Augusto Comte, el orden social que la tormenta revolucionaria parecía haber destruído.

Comte, *no hay que olvidarlo,* pertenece a la época de la restauración y si, en su anhelo de restaurar, de Maistre revela aquella mentalidad obtusa de esos aristócratas desterrados de quien, con toda razón, Tayllerand decía que "nada habían aprendido y nada habían olvidado", Comte trae a ese mismo anhelo, la mentalidad un poco chata y ramplona de la clase media, la mentalidad burguesa para la cual todos los problemas se reducen a lo *práctico* y a lo *útil* (1).

Para Comte, las dos palabras mágicas eran *utilidad* y *realidad,* entendiendo por real únicamente lo visible y tangible; "las cosas que se pueden guardar en cajas de hierro", como dijo Rabindranath Tagore, en un artículo publicado en *La Nación,* hablando de la mentalidad que encontró, o creyó encontrar, en esta ciudad de Buenos Aires.

Queriendo traer su contribución a la obra de reconstrucción en la cual su patria estaba empeñada, Augusto Comte se propone organizar un sistema político *definitivo,* a base de un sistema filosófico igualmente *definitivo* (!), en el cual *todos* los sentimientos y *todos* los conocimientos del hombre se articularan relacionándose con un fin único: el bienestar humano.

En ese sistema filosófico, Comte desea dar satisfacción a las necesidades *reales* del espíritu humano, por medio de conocimientos igualmente *reales;* es decir: relativos a hechos verdaderos y *accesibles* a la mente humana. Kantiano a su manera, descarta así, y desde luego, toda especulación sobre el origen de las cosas, por no ser accesible a la razón humana. Y, burgués como era, tendrá de las necesidades *reales* del espíritu humano un concepto harto limitado, aun que no tan limitado como el de la mayoría de los que le han seguido, como discípulos, en los países latinos.

(1) Debo confesar que estas dos palabras me suenan obscenamente y me producen escalofríos.

Ahora bien: sólo la ciencia, según Comte, se ocupa de lo *real* y tiene por objeto lo *útil*. De consiguiente, Augusto Comte partirá de la ciencia para llegar hasta la religión, pasando por la filosofía — por *su* filosofía — pues, aun que muchísimos de sus discípulos no le hayan seguido en ésto, Comte toma muy en cuenta la religión, la considera como una necesidad *real* del espíritu humano, si bien, como luego veremos, pretenda reducirla a proporciones harto limitadas.

La filosofía que Comte llama positiva empieza, de consiguiente, por una clasificación de las ciencias. La ciencia por excelencia es la matemática, porque busca las relaciones precisas e invariables entre términos dados. Esto lo hacen igualmente la astronomía, la física y la química y, por lo tanto, son verdaderas ciencias. La biología lo será tan sólo, piensa Comte, en la medida en que se desprenda de un concepto metafísico: *el de la expontaneidad vital* ¡que De Vries, Driesch, Bergson iban precisamente a reafirmar y probar experientalmente en los tiempos modernos! Los fenómenos humanos deben llegar, por fin, a ser materia de ciencias especiales. Pero Comte se queja de que, hasta él, los hechos psicológicos, morales y sociales no hayan sido estudiados científicamente; siente indignación al pensar que la Historia haya sido tratada literariamente, como un arte, no como una ciencia, (1) y propone la creación de una ciencia nueva a la cual designa con un vocablo híbrido: *Sociología,* mezclando una palabra latina con otra griega.

En las ciencias inorgánicas se va de lo simple a lo complicado. Por ejemplo: del hidrógeno y el oxígeno al agua. En las ciencias biológicas, el conjunto nos es más conocido que las partes, son los detalles los que nos son aun desconocidos y, por lo tanto, en biología habrá que partir del conjunto para llegar a los detalles; del individuo a sus funciones. Partiendo de la fisiología humana se descenderá así a la de los animales, de ésta a la de los vegetales. En *sociología*, por fin, se procederá

(1) Como exponente de la reacción antipositivista que se está operando en la juventud universitaria argentina, me place señalar aquí una monografía de Luis Aznar, de la Universidad de La Plata, sobre la *Naturaleza de la Historia,* publicada en la revista "Humanidades", tomo XX, págs. 543 a 554, el año 1929.

de igual manera. El conjunto es la sociedad; el individuo no es sino una parte. Por lo tanto, la *sociología* irá de los hechos colectivos a los individuales y, de acuerdo con este criterio. Comte nutrió siempre una instintiva desconfianza por la *psicología,* de la misma manera que, en política, da siempre instintivamente prelación al Estado sobre el individuo.

Igual que la física, Comte divide la *sociología* en dos partes: *estática* y *dinámica.* La primera estudia el organismo social en sus relaciones con las condiciones de existencia, tales como las analiza la geografía económica. Luego, por medio de la Historia, se deben estudiar los progresos de la humanidad y así, por medio del conocimiento de las tendencias fundamentales de la naturaleza humana, reveladas en los grandes movimientos colectivos, se hallarán las leyes de la *dinámica social.*

Comte no era muy fuerte en Historia. Circunscribía la visión de ésta a Europa y tenía la tendencia a juzgar a la misma Europa por lo que había ocurrido en su patria. Tenía la perspectiva del parisino que nunca ha salido del *boulevard.* Por eso nos habla siempre, y sus discípulos harán lo mismo, de la *humanidad* como de un conjunto homogéneo, marchando siempre por el mismo camino, con cada pueblo a la par de los demás.

No tenía en la menor cuenta las profundas diferencias que separan las culturas orientales de las occidentales, ni siquiera, al parecer, de la distinta evolución política del pueblo inglés, en el cual los nobles se impusieron al rey, y la del pueblo francés, en el cual la monarquía se impuso a la nobleza. Nada, en una palabra, de lo que Osvaldo Spengler, con su relativismo histórico, ha dicho más tarde en su *Crepúsculo del Occidente,* pasó jamás por la mente de Augusto Comte y de sus discípulos, siquiera como una sospecha.

Estudiando con este criterio, *con esta prescindencia de los hechos,* lo que él suponía ser la marcha progresiva del espíritu humano, Comte cree poder deducir de ella lo que él llama la ley de los tres estados. Según ella, esa cosa abstracta a la cual llama *la humanidad* habría pasado por tres etapas: la *teológica,* o religiosa, la *metafísica* o especulativa, para llegar ahora, con Augusto Comte, a la *positiva* o científica.

Comte, que había sido educado católicamente, que siempre nutrió una subconsciente simpatía por el Catolicismo, que buscó el apoyo de los jesuítas (los Ignacianos, como él les llamaba) y que, cuando pretendió fundar una nueva religión, no pudo concebirla sino como un remedo de la Iglesia Católica, con un papa, el culto de los santos y una base doctrinal imperativa, tiene un justo aprecio por la etapa religiosa, a pesar de considerarla vencida.

Cuando la *teología* (que él confunde con la *religión*) estuvo en su apogeo, dió a los hombres *una coherencia lógica entre sus pensamientos y sus sentimientos.* Esta coherencia, que tuvo su período áureo durante la Edad Media (Comte no piensa en las religiones pre-cristianas o extrañas al Cristianismo), esta coherencia, digo, se deshizo luego. La mató la Reforma, por la cual Comte no muestra interés ni simpatía. Pero ahora hay necesidad de restablecerla *sobre una base científica.*

Confundiendo siempre la creencia con el sentimiento, la religión con la teología, y reviviendo bajo una nueva forma el ideal de la Inquisición, Comte piensa que la *unidad intelectual* es una condición previa e indispensable para llegar a la *unidad moral* de la especie humana — sin ocurrírsele, en lo más mínimo, que le bastaría cruzar el Canal de la Mancha para encontrarse con un pueblo en el cual la unidad moral más recia se auna perfectamente con la más heterogénea divergencia intelectual en materia religiosa.

Pero esta *unidad intelectual* es obvio que no puede ser alcanzada por el mero estudio *objetivo* de las cosas, tal como lo hacen las ciencias. Al hacer esta afirmación, Comte orilla el terreno sobre el cual, como antes vimos, se desarrolla la profunda especulación de Lotze, pero no entra en él. Se limita a constatar, con indiscutible razón, hoy todavía más indiscutible que cuando él lo dijo, que cada ciencia se encastilla en su especialidad y que, a medida que la especialidad aumenta, cada día hay menos unidad intelectual entre los hombres de ciencia.

¿Cómo hacer desaparecer esos tabiques que, cada día en forma más alarmante, hacen que no exista una cultura común en la cual puedan convivir los hombres cultos, que aisla al médico del abogado, al abogado del ingeniero y, aun dentro de

las mismas profesiones, separa profundamente al psiquiatra del oftalmólogo, al juriconsulto especialista en tarifas aduaneras del que se ha mecanizado en asuntos penales?

Por medio de la Sociología, responde Augusto Comte. La flamante ciencia que él acaba de fundar, partiendo de la entidad abstracta que es la humanidad, tiene por objeto, en primer término, sistematizar todos *los hechos sociales* y, en segundo lugar, hacer lo mismo con todas las *ciencias particulares* que, según Comte, no pueden ni deben tener por objeto sino la felicidad humana, la *utilidad*.

La *sistematización de los hechos sociales* se obtiene teniendo en cuenta que la noción de humanidad, punto de partida de la Sociología, sólo tiene realidad en el *tiempo;* en el espacio no existe sino en sus partes, en los individuos actuales.

Considerados en el *tiempo,* los hechos sociales se ligan por una solidaridad entre el pasado, el presente y el futuro. Y esta solidaridad tiene dos causas. Una *interna*: el instinto de perfección, un anhelo de superación, que Comte constata en la especie humana, aun que no le importe un bledo explicarse de dónde procede, cuál pueda ser su origen metafísico. La otra *externa*: la trasmisión de las adquisiciones humanas de generación en generación, sin que Comte tampoco se pregunte si efectivamente es así, si no ha habido enormes soluciones de continuidad en tal trasmisión y si *todas* las generaciones humanas (en el espacio) han sido beneficiadas por esa trasmisión que, de ser cierta, haría que *toda* la cultura de la antigüedad hubiese pasado a la Edad Media, y de ésta al mundo moderno, y que *toda* la humanidad, asiáticos y europeos, africanos y americanos, tendrían que hallarse hoy en el *mismo* nivel cultural.

De esta manera la idea del *progreso* (en la cual Comte, siguiendo a sus compatriotas Turgot y Condorcet profesa una fe ilimitada) viene a ser, en la Filosofía Positiva, el principio de sistematización en los fenómenos sociales, el que debe servir para *disciplinar* las ciencias particulares, darles como orientación única, un ideal de bienestar social, un fin humano: *prever para proveer.*

Comte desdeña de esta manera la búsqueda desinteresada, la búsqueda de la verdad por la verdad misma, la ciencia por la ciencia; investigaciones, por ejemplo, como las que realiza Millikan en este momento sobre la astrofísica, cuya *utilidad,* fuera de satisfacer los incoercibles anhelos de verdad de la mente humana, parece tan remota que los espíritus *prácticos* forzosamente tienen que desdeñarlas. Quiere que la *utilidad* sea el objetivo de las ciencias y espera que, comulgando todos en ese ideal utilitario, se obtendrá de esta manera la *unidad intelectual del género humano.*

Como antes vimos, la obtención de esta *unidad intelectual* es, para Comte, el primer paso hacia la obtención de un ideal mayor: la *unidad moral.* ¿Cómo se conseguirá ésta? Al llegar a este punto, Augusto Comte alcanza su objeto que, como también vimos, no era otro, desde principio ,sino el de apoyarse en la ciencia para llegar, por medio de su filosofía, hasta la religión.

La humanidad no ha aguardado el advenimiento de la Sociología para organizarse bajo distintas formas sociales. La Historia, y la observación de lo que ocurre alrededor nuestro, nos muestran las sociedades ya organizadas. La Sociología no las crea, las *encuentra.* Ahora bien, ¿quién realizó las sociedades?

No fué la ciencia. Al contrario: la ciencia surge del seno de la organización social. No fué tampoco la filosofía que, como había dicho Hegel, es un fruto tardío del conocimiento. No fué tampoco el hambre y la sed, la necesidad de cooperación. Eso sirve para congregar a ciertos animales, pero no basta para formar *sociedades verdaderamente humanas.* La observación más somera, siempre que sea seria, demostrará, cómo había visto Herder, que la Religión es siempre la que, en cualquier caso y bajo cualquier forma, sirve de vínculo social en las sociedades humanas.

Pero en el mundo moderno (Comte, naturalmente, está siempre pensando en Francia) las religiones parecen estar en decrepitud. ¿Si la causa desaparece no desaparecerá el efecto? ¿No estaremos amenazados de un grave peligro de disgregación social?

Esto lleva a Augusto Comte, muy naturalmente, sin que haya (como muchos positivistas pretenden) una oposición entre sus premisas y sus consecuencias, a querer fundar una Religión Positiva, una religión basada en la ciencia — ignorando, naturalmente, lo que Hume y Rousseau, Herder y Scheiermacher habían probado: que la religión no se funda sobre una base racional, sino que el racionalismo, primero en forma de mitos, imaginativos pero embrionariamente racionales, luego en forma de teologías, cada vez más razonadas, hasta convertirse en sistemas filosóficos ,es el que se desarrolla luego en el seno de la religión.

¿Cuál ha sido, pregunta Augusto Comte, el papel de las religiones en el pasado? Y, juzgando correctamente, halla como respuesta que la misión de las religiones ha sido siempre, en formas más o menos perfectas, contrariar los instintos egoístas del ser humano.

El hombre está dotado de instintos que, por muy necesarios que le sean individualmente, tienden siempre a romper los vínculos sociales. El instinto adquisitivo, indiscutiblemente útil, lleva muchas veces al robo. El instinto sexual, más indiscutible todavía, conduce a menudo a la disgregación de la familia, que sobre tal instinto se funda y dentro de la cual tal instinto se debe ejercer. Y, aun que Sócrates opinara lo contrario, la verdad es que la inteligencia por sí sola no es capaz de frenar tales instintos y que, si otros instintos no imperan sobre ella, la inteligencia se pone siempre al servicio del egoísmo.

Felizmente, dice Comte, el hombre está también dotado de esos otros instintos. Lo que, a pesar de los instintos egoístas, ha mantenido el vínculo social, han sido los instintos altruistas, el espíritu de solidaridad en la familia, en la tribu, en la clase, en el Estado. Y, basándose en esos instintos, *las religiones han reforzado siempre en forma más o menos perfecta, los instintos altruistas; les han dado la preponderancia sobre los egoístas.*

Por lo tanto, deduce Comte, la religión tiene que subsistir, aun cuando los dogmas que en el pasado ella haya formulado tengan que desaparecer. Si no podemos aceptar tales dogmas, tendremos que buscar otros nuevos para la nueva religión.

Con sus precarios conocimientos históricos y no teniendo así en cuenta sino las religiones monoteístas que han influído sobre la civilización occidental, Comte vuelve al punto de vista de los defensores de la llamada *religión natural* que, desde Descartes hasta Rousseau, hacían consistir ésta en la doble creencia en Dios y en la inmortalidad.

Comte no cree ni en lo uno ni en lo otro, pero opina que existen, en esas dos creencias, otras tantas ideas que la Religión Positiva debe interpretar y aprovechar. Dios es el *ser* en el cual se sienten unidos todos los hombres; un principio de armonía. La inmortalidad es la creencia en la supervivencia, *en el ser divino,* de aquellos que le sirvieron fielmente. Ahora bien: la Humanidad, considerada como una continuidad y una solidaridad en el tiempo, es, según Comte, lo que equivale científicamente a esa entidad superior "en la cual vivimos, nos movemos y tenemos la existencia" y en la cual sobreviven nuestros esfuerzos y, en ciertos casos, nuestras memorias.

La Humanidad es el ser supra-espacial en el cual los esfuerzos transitorios de los individuos se vuelven una influencia tutelar permanente y, por lo tanto, inmortal. La Humanidad es el Gran-Ser en el cual los hombres se aman y comulgan. Elevándonos sobre nuestros instintos egoístas, la idea de Humanidad da apoyo a nuestros sentimientos altruistas. Así, dicha idea, enalteciendo nuestros sentimientos, puede desempeñar el papel del Dios de las antiguas religiones, de la misma manera que la supervivencia en el *tiempo* (en la conciencia y en el recuerdo de la Humanidad) vale tanto, o más, que la supervivencia en el *espacio* que las antiguas religiones aseguraban a las almas individuales.

Los entusiasmos de Comte podían ser enfriados repentinamente con aquellos tan tremendos como profundos versos de su compatriota Sully-Prudhomme:

La Grande Ourse, archipel de l'Océan sans bords,
Scintillait bien avant qu'elle fut regardée.
Bien avant qu'il errât des pâtres en Chaldée,
Et que l'ame anxieuse eût habité le corps...
Indifferente aux yeux qui l'auront obsédée,
La Grande Ourse luira sur le dernier des morts.

Pero esta perspectiva, tan trágica como inevitable, no preocupa a Augusto Comte. Lo que le interesa ahora es el problema práctico de cómo hacer ascender el individuo hasta este amor de la Humanidad. Creyendo que Dios es un concepto puramente intelectual, no teniendo el menor barrunte de que pueda ser una realidad originadora de una experiencia vivida por el alma religiosa, lo que le preocupa es la forma práctica de cómo encender en el hombre la misma pasión por la *idea* de Humanidad que, según él creía, enardecía a los antiguos creyentes ante la *idea* de Dios.

En esto, la Religión Positiva, como la Filosofía Positiva y como la Ciencia Positiva, sobre las cuales se apoya, partirá siempre de lo concreto. Es obvio que el amor no nos puede ser comunicado por una *idea* (Comte no se da cuenta de que, con esta constatación, perfectamente exacta, queda sin base *su* explicación del amor de Dios, cuya existencia es innegable a lo menos en los místicos). *El amor es una relación personal* y sólo como tal puede ser establecida entre el individuo concreto y la entidad abstracta que es la Humanidad, que, por medio del amor, tiene que volverse concreta para aquel que la adora.

El amor es una relación personal, dice Comte, y especialmente es una relación entre los dos sexos. Partiendo de esta relación básica (que Comte sentía entonces intensamente, enamorado como se encontraba de Clotilde de Vaux) el amor irá agrandando su objeto. El que practica la Religión de la Humanidad debe rendir homenaje a la mujer cuando menos una vez al día y, de este amor por una persona de distinto sexo, irá paulatinamente ascendiendo al amor de la familia, al amor de la patria, para llegar así al amor de la Humanidad — que hartas veces, aun que Comte no lo diga, puede revestir una carácter totalmente incompatible con el amor de la patria y de la familia.

Para conseguir este amor al Gran Ser, que es el lazo de unión entre todos los seres humanos, las antiguas religiones excitaban el *sentimiento* y la *imaginación*. La Religión Positiva hará lo mismo. Enalteciendo el recuerdo de los *grandes héroes*, alimentará el sentimiento. Para conseguirlo, Comte confeccionó un calendario en el cual se celebran las festividades de aquellos que, a su juicio, deben ser recordados por la

Iglesia Positivista, que son sus santos. Entre ellos, Jesús y otras figuras que fueron grandes precisamente porque no adoraron a la Humanidad sino a Dios y si amaron aquella fué justamente porque empezaron por amar a Dios. Luego, mediante una ficción puramente poética, usando de símbolos cuyo carácter imaginativo no se oculta, personificará bajo los rasgos de una divinidad pagana todas aquellas leyes naturales que puedan interesar a la imaginación.

Es así como la Religión Positiva adorará una Santísima Trinidad, compuesta de tres personas: el *Gran Medio,* o el Espacio, el *Gran Fetiche,* o la Tierra, el *Gran-Ser,* o la Humanidad. Para que nada faltara en este remedo del Catolicismo, la Iglesia Positivista, que tiene un sumo pontífice, ha agregado últimamente a su culto el de Clotilde de Vaux, que figura al lado de Augusto Comte como María al lado de Jesús.

Felizmente, al incidir sobre los países protestantes, las ideas positivistas — no necesariamente la influencia de Augusto Comte sino las mismas corrientes ideológicas que en Francia dieron lugar al Positivismo — hallaron, en la arraigada religiosidad del alma germánica o anglosajona, un invencible obstáculo que impidió a los positivistas alemanes e ingleses mostrarse tan superficiales como los latinos. Ya nos hemos ocupado de Lotze que, en Alemania, restaura la filosofía idealista sobre bases científicas o *positivas,* como Comte se empeña en llamar tan sólo a aquello que se funda en las ciencias experimentales. Mencionaremos ahora la labor, en Inglaterra, de esos dos grandes pensadores que fueron Herbert Spencer y John Stuart Mill.

Tanto o más que Augusto Comte, también Spencer tiene empeño en ayudar en la humanidad occidental a vencer la crisis religiosa por la cual estaba pasando en el siglo XIX. Sólo que, en lugar de pretender fundar una nueva religión, Spencer tiende, más bien, como Ritschl en Alemania, a depurar la religiosidad tradicional de todo contenido racional.

La Religión y la Ciencia, dice Herbert Spencer en su libro *Primeros Principios* (publicado en 1860), tienen un campo neutral en el cual se encuentran. En el fondo y origen de las cosas está lo *Incognoscible,* como desde el Areopagita hasta

Boehme todos los grandes místicos habían reconocido y desde Kant hasta Nietzsche habían repetido todos los corifeos de la filosofía alemana.

Además, la Religión y la Ciencia brotan de la *experiencia.* La Religión no es una construcción artificial creada por la imaginación, como había dicho Hume. Igual que la Ciencia, la Religión es una reacción del espíritu humano frente al universo. *Por lo tanto, ambas pueden coexistir desde que siempre han coexistido,* como manifestaciones perfectamente distintas de la psiquis humana. La único que debemos hacer, para no confundirnos, es considerar la Religión y la Ciencia en su esencia y no en sus expresiones particulares y contingentes.

Las religiones entran en conflicto con las ciencias a causa de sus dogmas. Estos, empero, aun cuando algunas religiones pretendan lo contrario, no son revelaciones divinas. Considerado su génesis histórico, se ve claramente que no son sino el resultado progresivo del esfuerzo humano por representarse lo Absoluto.

Pero lo Absoluto es impensable. Si hacemos la prueba con el problema básico de la teología: el problema de la creación, nos encontraremos frente a lo que Kant llamó *antinomías* y tan legítimo es afirmar que el universo nunca tuvo principio como que se ha creado a sí propio o que fué creado por un poder exterior. Nuestra mente no puede comprender que algo no tenga principio o sea causa de sí mismo y la última solución sólo hace retroceder la dificultad. En lugar de decir que el universo siempre ha existido o que se hizo a sí mismo, tendremos que decirlo de Dios.

¡Pero con la ciencia ocurre otro tanto! Se funda en conceptos tales como *espacio, tiempo, energía, materia, movimiento,* y todas estas nociones, cuando se las piensa hasta el fin resultan *impensables.*

Recapitulando todo lo que desde Hume hasta Kant se había dicho al respecto, todo lo que Parménides y Zenón de Elía habían descubierto en el mundo antiguo, Herbert Spencer llega así a la conclusión de que toda ciencia conduce al misterio y que de ese misterio brota precisamente la religión. De consiguiente ,ambas no sólo pueden coincidir sino que coinciden en lo Absoluto.

De este Absoluto hará, por lo tanto, Herbert Spencer el punto de partida para su intento de armonizar la Ciencia con la Religión. El Absoluto no es pensable. No podemos concebirlo como *limitado* o como *ilimitado*. Lo primero porque fatalmente, después del límite, nos preguntaremos ¿qué hay? Lo segundo porque, aun cuando la razón conciba, la imaginación no alcanza a representarse una cosa sin límites. Pero, por más que no podamos concebir lo Absoluto como *limitado* o *ilimitado*, nadie contestará que tenemos *conciencia* de él, *puesto que es un acto de conciencia darse cuenta de que no lo podemos definir.*

Tenemos conciencia positiva de lo Absoluto, aun cuando no lo podamos definir. Será una conciencia *indefinida* pero es *una conciencia* positiva. Y, por lo tanto, es perfectamente legítima la religión que parte de esta *conciencia.* Las ciencias no tienen derecho a atacarla porque ellas también, con su análisis. llegan a la conclusión de un Absoluto indefinible.

Pero, en cambio, las ciencias tienen el derecho de estudiar las religiones y de juzgar su valor como *fenómenos históricos* y esto es lo que Herbert Spencer hace en su obra *Principios de Sociología,* ocupándose de las formas primitivas de la religiosidad humana y de su *evolución,* a la cual las religiones están sujetas igual que todos los otros fenómenos.

Hoy, los estudios etnográficos llevados a cabo por Durckheim, Frazer, Marrett. Manning y tantos otros sobre los orígenes de la religión, hacen parecer un poco anticuadas las explicaciones de Spencer que empieza por la etapa *animista* y hace surgir la creencia en lo sobrenatural de la idea del doble, o *espíritu,* única explicación que el hombre primitivo puede darse de que un antepasado muerto le aparezca en sueños o de que, mientras su propio cuerpo reposa dormido, su personalidad se desdoble y siga actuando como durante el día.

Actualmente, antes de esa etapa *animista,* que para Herbert Spencer era la primitiva, los estudios hechos sobre los pueblos de mentalidad rudimentaria han demostrado la preexistencia de otras dos: el *manaísmo,* en el cual empieza por surgir la distinción religiosa fundamental entre sagrado y profano, entre ilícito y lícito, y el *animatismo,* en el cual, antes de creer en lo espiritual como distinto de lo material (que co-

rresponde a la etapa *animista* propiamente dicha) se empieza por suponer una voluntad en las cosas inanimadas. (1)

Pero, aun hoy, no hay nada de fundamentalmente equivocado en lo que luego Spencer sigue diciendo sobre los ritos de propiciación que, poco a poco, van dando lugar a la formación de las instituciones eclesiásticas (el paso, tan perfectamente estudiado por Frazer, de la *magia* a la *religión,* del brujo al sacerdote) y, especialmente, en lo que el mismo Spencer observa acerca de la enorme importancia sociológica de la religión como un lazo espiritual, como un vínculo espiritual.

Igual que Augusto Comte, tiene Herbert Spencer el mayor interés en que tal vínculo espiritual sea respetado y mantenido. Pero como la evolución mental del hombre tiene derechos indiscutibles, esto no significa, no puede significar, que, para mantener dicho vínculo, las gentes deban estacionarse en las formas más rudimentarias de la mentalidad religiosa y aceptar creencias que están en pugna con los conocimientos más elementales que se enseñan en las escuelas. La evolución religiosa que, en definitiva, nunca se ha detenido, no tiene porque detenerse hoy para dar satisfacción al estólido tradicionalismo de ciertas clerecías empeñadas en no evolucionar.

La evolución religiosa, dice Spencer, se ha ido produciendo mediante una eliminación progresiva de todo antropomorfismo y por la *preponderancia del elemento moral sobre el ritual* en las religiones superiores. Es este el camino del progreso. Siguiendo en él, quiere Spencer no tan sólo, con Kant, que se llegue a considerar los dogmas como puros símbolos, sino a reducir la Religión, mejor dicho: la religiosidad, *a la conciencia indefinida pero positiva* de lo Absoluto.

Spencer nos dice que la idea de un espacio infinito, al contemplar los cielos en una noche estrellada, le producía un escalofrío místico, una sensación de dependencia absolutamente religiosa. Nos cuenta también, en su autobiografía, que, durante la juventud, había abandonado las creencias bíblicas, en las cuales había sido educado en la infancia, al considerar la ridiculez del relato del cap. XVII del Génesis, pretendiendo

(1) He estudiado todo esto en mi libro *El proceso de la evolución religiosa* y en el cap. IV de *Camino de Santidad.*

que el Ser Infinito, que se exterioriza en millones de millones de mundos, habríase mostrado corporalmente a un pobre pastor de la Mesopotamia para hacer con él un pacto y asegurarse así un pueblo que le rindiera culto y le ofreciera sacrificios.

Esta alta religiosidad, despojada de todo tradicionalismo, es la que Spencer nos propone. Lo Absoluto, *sentido pero no definido,* es un principio universal de orden, de unidad, de vida, de adaptación. Sentir esto, sentirlo intensamente, basta para ser religioso.

En la ciencia hay lugar para la creencia en un principio original de la causalidad natural. Las leyes naturales, el mundo tal como lo percibimos, no pueden ser considerados como lo Absoluto, *sino como la expresión del Ser Verdadero, indefinible.*

La evolución natural, sigue diciendo Herbert Spencer, *no es un simple fenómeno mecánico.* Es algo *inmanente* en la naturaleza, obrando en el tiempo como una tendencia al equilibrio y a la correspondencia universales. *Lo que la conciencia religiosa primitiva presiente es una verdad absoluta: que el poder que se manifiesta en nuestra conciencia no es otra cosa sino una forma del mismo poder que existe fuera de nuestra conciencia.*

Hay en nosotros *una fuerza* y esta fuerza es la misma que obra en el universo entero. La *conciencia* que tenemos de lo Absoluto, aun cuando no lo sepamos definir, es el medio por el cual lo Incognoscible se manifiesta en nosotros. Cultivar esa conciencia es cultivar la Religión y, reconfortado por ella, el hombre puede esperar que sus esfuerzos no se realizan en vano, que nada se pierde en el Poder que obra en nosotros y en el cosmos, existiendo así razones muy poderosas para tener fe en la inmortalidad.

Spencer habla al alma. (1) Con él estamos bien lejos de la pedestre especulación de Comte, aun que ambos fueran positi-

---

(1) Conviene observar aquí que, al revés de lo ocurrido en el Brasil, fué el positivismo spenceriano, mucho más que el comteano, el que tuvo influencia en la Argentina a fines del siglo pasado, produciendo figuras como José Nicolás Matienzo y Rodolfo Rivarola.

vistas. Lo mismo, aun que en diverso modo, ocurre con ese otro gran positivista inglés que fué John Stuart Mill.

Encarando el problema religiosa, que le preocupó más que cualquier otro, que mueve su pluma cuando redacta una crítica de Hamilton y cuando escribe sus *Ensayos sobre Religión* aparecidos después de su muerte, Mill sostiene que la religión, aun que no se pueda probar, no desaparecerá jamás a causa de su *utilidad.*

A pesar de todo progreso posible, la vida humana será siempre tan trágica que el hombre sentirá siempre la necesidad de darse un *ideal* para satisfacer sus sentimientos y sus deseos. La religión y la poesía nacen de la necesidad de imágenes más grandiosas y bellas que las que nos ofrece la prosaica vida cuotidiana. Por eso, el hombre será siempre religioso y gustará siempre de la poesía.

Al hacer estas afirmaciones, Mill está en concordancia con el pensamiento alemán que estudiamos en los acápites anteriores. La primera corresponde a las ideas de Feuerbach. La segunda a las de Herder y Schleiermacher. Pero Stuart Mill abarca también, en su múltiple curiosidad, el pensamiento francés y, considerando la Religión de la Humanidad, propuesta por su amigo Augusto Comte, opina que satisface esta necesidad de un *ideal.* El sentimiento de solidaridad con los demás hombres, de profunda simpatía por su felicidad y sus progresos, es un sentimiento altruista que no puede ser criticado ni del punto de vista lógico ni del punto de vista ético. Ya en la Primera Epístola de San Juan se dice que "aquel que no ama a su hermano, a quien ha visto, no puede amar a Dios, a quien no ha visto".

Sin embargo, Mill cree que la observación científica nos lleva a creer en Dios ,a causa de la finalidad que se percibe en los esfuerzos de la naturaleza. La evolución natural, como había visto Spencer, no es un encadenamiento mecánico y ciego. Representa demasiadas finalidades para que pueda ser obra del acaso. Tras de todo ello se percibe una Inteligencia y una Voluntad.

Aun admitiendo la ley de los tres estados, que Comte formula, opina Mill que siempre quedan pendientes *algunos problemas* que permiten la subsistencia de las creencias religio-

sas. Pero, eso sí, *será menester que sean formuladas de tal manera que no contradigan lo que se sabe científicamente.*

El mayor obstáculo que Stuart Mill ve para la aceptación de las creencias tradicionales es el problema de la existencia del mal, que vuelve a preocupar su espíritu como había preocupado los de Boehme y de San Agustín.

El mal que existe en la naturaleza es inconciliable con la creencia en un Dios omnipotente e infinitamente bueno. Mill no está dispuesto a aceptar la tesis de su compatriota Hamilton de que, aun cuando tal creencia se halle en contradicción con nuestra lógica y nuestra ética, debemos aceptarla porque nuestra ética y nuestra lógica no son aplicables a la Divinidad. Si el hombre es una imagen reducida del universo o, sencillamente, un producto de la evolución universal, no pueden existir en él sentimientos que no se hallen en la raíz misma de todas las cosas. El hombre puede ser inferior a Dios, pero Dios no puede ser inferior al hombre.

"Cuando se me dice que hay un Ser cuyas calidades infinitas nos son incomprensibles tanto como los principios que rigen sus acciones, yo puedo quizás resignarme a aceptarlo si esto se me prueba. Pero sí, al mismo tiempo que se me dice que los principios más altos que la moral humana es capaz de concebir no son sus principios, se me exige que yo dé a ese Ser los nombres que expresan los más altos valores de la moral humana, yo responderé francamente que no quiero. Cualquiera que sea el poder de tal Ser sobre mí, hay una cosa que no puede hacer: forzarme a adorarlo. Yo no llamaré *bueno* a ningún ser que no lo es en el sentido en que tal palabra se aplica a mis semejantes. Y si un Ser así tiene la capacidad de condenarme al infierno a causa de ésto, pues bien, al infierno me iré con la conciencia tranquila."

Así escribió Mill en su respuesta a Hamilton, con el consiguiente escándalo en las esferas eclesiásticas de Inglaterra. Lo menos que se le dijo fué que cuanto más pronto se fuera adonde tan dispuesto estaba a ir, tanto mejor sería para su patria.

No fué esta, sin embargo, su última palabra. El problema le siguió preocupando y, al redactar sus *Ensayos sobre Reli-*

gión, Stuart Mill llega a la conclusión de que, para explicar la coexistencia del mal con el bien que hay en la naturaleza, y la oposición de ésta a los esfuerzos progresistas del hombre, hay que aceptar alguna de las dos soluciones dualistas que habían sido dadas por Platón o por Zoroastro.

O bien, como pensaba el primero, hay un *Espíritu Eterno* en pugna con una *materia eterna,* que le resiste, que no le permite realizar plenamente su obra, o existe una lucha entre un principio bueno y un principio malo, enfrentándose en el cosmos, como enseñó el Mazdeísmo y luego, a su zaga, predicaron los maniqueos.

Mill se inclina a favor de la primera tesis que, como vimos, citando antes a San Agustín, tantas dificultades ofrece. La fuerza y la materia, dice Mill, no deben de haber sido creadas. Sus leyes y sus propiedades son independientes de la voluntad que trata de organizar el mundo. Sólo así se explica, según él, que el universo no sea, *ni puede ser jamás perfecto.*

Stuart Mill, muchísimo menos profundo que Boehme, se coloca de esta manera frente a una tesis y una antítesis, sin intentar siquiera operar una síntesis; sin preguntarse cuál pueda ser el principio común, la matriz de la cual salieron esos dos principios contrarios que, como Esaú y Jacob en el vientre de Rebeca, luchan en el universo.

No se le ocurre la tesis, defendida o progresivamente perfeccionada por Boehme, Schelling y Weisse, de que la fuerza creadora, arracional, se vaya volviendo paulatinamente racional, luchando contra su propia arracionalidad. No se le plantea el problema de la relación de la eternidad con el tiempo y, de esta manera, después de abordar valientemente el problema, lo deja en el mismo estado en el cual lo había planteado Platón y que, como luego veremos, es aun, en definitiva, la solución que tácitamente acepta Bergson.

Inconsecuente luego con sus premisas, dentro de las cuales todo progreso es imposible, Mill sigue diciendo que la disposición que caracterizará la religión en el porvenir será el sentimiento entusiasta del hombre que *se siente colaborador de Dios;* sentimiento preconizado por San Pablo pero que no puede conciliarse sin contradicción ni con la creencia en la omni-

potencia divina, que profesaba el apóstol, ni con la creencia en *dos* principios *eternos* que profesa John Stuart Mill.

Mas profundo que su predecesor, Wells que, en cierto modo, retoma la tesis de Mill en su famosa obra *Dios, el rey invisible*, empieza por decir que se desentiende del problema universal, sumamente obscuro, para ocuparse tan sólo de la Tierra, en cuya evolución inorgánica, orgánica y social ve la acción, desenvolviéndose en el *tiempo*, de un genio tutelar que lucha contra la materia inerte y va plasmando con ella una vida progresiva.

Wells cuando menos, aun que limite el problema tan sólo a nuestro planeta, tiene el mérito de colocarse dentro del tiempo, de hacer abstracción de la eternidad. La fe dinámica que nos predica o, antes, nos predicaba, pues ahora parece haber renunciado a ella, tiene un apoyo en la Historia. La de Mill, en cambio, práctica como quiere ser, reposa en bases metafísicas imposibles.

Pero Wells es declaradamente anticristiano. Mill no lo era. El Cristianismo, nos dice Mill, tiene aun hoy importancia a causa del modelo sublime que presenta a la humanidad en la persona del Cristo.

El Cristianismo, sigue diciendo, ha obrado más a causa de su imagen del Cristo que por sus conceptos de Dios, heredados del Judaísmo o tomados del Aristotelismo. Y la influencia de ese modelo, concluye Mill, no desaparecerá, al contrario, porque se le encare de una forma puramente histórica y humana, prescindiendo de todas las explicaciones metafísicas mediante las cuales interpretan al Cristo los grandes pensadores del Cristianismo tradicional.

o) El Pragmatismo.

Augusto Comte coincide con Feuerbach, y Stuart Mill con Comte, en que su apreciación de la religión se funda en la utilidad de la misma, como vínculo social o como derivativo individual de las tragedias de la vida.

Esta manera de encarar el problema religioso tenía forzosamente que ser recibida con simpatía por una mentalidad como la de los Estados Unidos, pueblo joven cuyas características son el *optimismo*, el gusto por lo *práctico*, la tendencia a la *acción*.

Desde que los primeros colonos ingleses se establecieron en Norte América, dominó en ellos (no puede decirse que predominó) un gran interés por las cosas religiosas. Muchos de esos colonos, aun que no todos, habían cruzado el Atlántico por motivos religiosos. Habían venido a América para formar en ella una sociedad nueva en la cual reinara la libertad de conciencia y si bien ellos mismos no practicaran siempre el respeto por esa libertad que tanto defendían (ahorcando, por ejemplo, a algunos *cuáqueros,* en Boston, porque no estaban de acuerdo con los principios del Presbiterianismo o del Congregacionalismo), puede decirse que la religiosidad norteamericana se ha caracterizado siempre por un relativo desdén por las cuestiones teológicas, por una gran independencia de los ritos y formas eclesiásticas, por un predominio del elemento laico sobre el pastoral, por acentuar siempre más el aspecto ético que el aspecto metafísico de la religión. (1)

Luego, esos esforzados adelantados que fueron paulatinamente hacia el oeste, disputando a los indios las llanuras del centro, o cruzando las Montañas Rocosas en busca de los yacimientos auríferos de California, no podían sino acentuar más y más esas características de la religiosidad colonial. Apreciaban la religión por su valor práctico, por su acción moralizante, que evitaba, así, la aplicación demasiado frecuente de la ley de Linch; pero su mentalidad estaba todavía menos preparada que la de los antiguos colonos para interesarse en algo que no revistiera un carácter inmediato y práctico. El predicador laico, sin mayor preparación que su buena voluntad y un conocimiento literal de la Biblia, substituía frecuentemente, casi siempre, al pastor que, en cualquier caso, no brillaba nunca por su gran cultura. En los campamentos, que luego se fueron transformando en ciudades, no había edificios apropiados para ritos muy pomposos, ni, por otra parte, las pesadas carretas, que avanzaban con las mujeres e hijos de los emigrantes, podían llevar todas las cosas que tales ritos exigirían. El mejor culto religioso era el que se podía realizar al aire libre y el mejor predicador el que moviera hondamente los

(1) El mejor trabajo que se puede consultar a este respecto es, a mi juicio, el libro de Tomás Canning Hall: *The religious background of American Culture.*

sentimientos de sus oyentes sin cansar demasiado sus cerebros desprovistos de grandes conocimientos.

La religiosidad norteamericana fué perfilando así, cada vez más, su carácter ético y emotivo, heredado el primero del Puritanismo, exacerbado el segundo entre las poblaciones negras del sur, siempre dispuestas a dejarse arrastrar por los paroxismos dionisíacos de los llamados *avivamientos*, o *revivals,* que cualquier predicador popular como Bill Sunday puede provocar con su maestría teatral y un conocimiento somero de la sencilla psicología de las muchedumbres.

''Cristianismo sin dogmas'', es una frase favorita de los predicadores norteamericanos, aproximándose así, muchas veces sin saberlo, a los ideales de Ritschl. Con ella lo que se pretende expresar es que la especulación importa poco y la acción mucho. Que, pasando una esponja sobre las viejas cuestiones doctrinales que dividieron a los cristianos en el Viejo Mundo, el Cristianismo puede reducirse a unos cuantos preceptos morales. En algunos casos, como decía recientemente el gran físico Millikan en su profesión de fe, puramente ética, aun que él la creyera religiosa, puede reducirse al mero precepto de la regla aúrea de hacer a los demás lo que, en igualdad de circunstancias, quisiéramos que nos hicieran — aquello, precisamente, que el gran ruso Dostoievsky, con mayor conocimiento del corazón humano que el profesor Millikan, consideraba como el precepto más difícil del Cristianismo, aquello que sin la gracia de Dios, sin una profunda exaltación religiosa, ningún hombre puede cumplir.

Todas estas características de la religiosidad norteamericana tomaron cuerpo, filosóficamente, en el *Pragmatismo* de William James que, como su nombre lo indica, es la *filosofía de la acción* y, por lo tanto, tiene una estrecha relación no sólo con el Positivismo sino con el Vitalismo del cual luego nos ocuparemos y del cual Nietzsche fué el precursor. Si como dice el francés Henry Bargy en su obra *La Religión en la sociedad en los Estados Unidos* (citada con aplauso por el norteamericano Ellwood en su libro *La Reconstrucción de la Religión*), la actividad religiosa de aquel país es actualmente francamente positivista, el elemento nietzscheano, superacionista, es el fondo esencial de la vida norteamericana.

William James, igual que Augusto Comte, funda su filosofía sobre la ciencia, cuyo carácter utilitario y práctico trata de poner de relieve. Históricamente considerados, nos dice, todos los *conceptos científicos* no son sino métodos para obtener algún resultado. El valor de una *hipótesis* se aprecia prácticamente y una proposición que no tiene consecuencias prácticas carece de sentido, de la misma manera que dos proposiciones que no dan lugar a dos distintas maneras de obrar sólo difieren verbalmente.

Así, la Verdad no es la *conformidad* de nuestros conceptos con tal o cual parte de la realidad. La Verdad es sinónimo de verificabilidad; una capacidad para guiarnos a través de la experiencia; el *servicio* que un concepto nos puede prestar si nos proponemos obtener algún resultado. Todo concepto que no se proponga un fin carece de razón de ser.

Pero hay algo más todavía. *La Verdad es, en cierto modo, un producto humano;* algo que el hombre no sólo encuentra sino que el hombre crea. El Racionalismo Renacentista creía que la realidad es una cosa eternamente hecha y que el objeto de la ciencia es descubrirla; como Colón descubrió el Nuevo Mundo, que ya existía antes de que él lo descubriera. El Pragmatismo, como Heraclito, piensa que la realidad está en constante devenir; que es algo que se modifica continuamente por la acción de los seres que la componen y, en especial, por la acción del hombre, principalmente en la medida en que éste, por medio de la ciencia, domina la naturaleza de la cual hace parte pero sobre la cual impera.

La ciencia, según el Pragmatismo, no sólo tiende a la acción, sino que ella misma es acción; *una manifestación del poder creador.* Y la ciencia, considerada como acción y no tan sólo como búsqueda del conocimiento de una realidad dada, tiene precisamente por objeto imponer a la naturaleza resultados que ella por sí sola no produciría; resultados que hoy todavía no son Verdad pero que lo serán mañana. Así la ciencia no sólo descubre la Verdad sino que la crea.

Gracias a la ciencia, el hombre moderno no es esclavo de la naturaleza sino, y cada día más, señor de ella; un colaborador de las fuerzas creadoras. Gracias a la ciencia, la realidad de hoy puede no ser la realidad de mañana. Las ciencias físi-

cas, unidas a las ciencias económicas y a las jurídicas, pueden llegar a hacer desaparecer cosas que hoy nos parecen realidades tan fatales como la gravitación de los astros: la esclavitud, la prostitución, la guerra. Y como la Verdada no es sino la constatación de la realidad, la Verdad de mañana, creada por el hombre de hoy, puede muy bien ser totalmente distinta de la Verdad actual.

De ahí, dice William James, la importancia de la fe, que constituye la esencia misma de toda religión. La vida plantea, a cada momento, alternativas en las cuales el hombre tiene que optar por una actitud u otra. Y esa opción no sólo no nos es impuesta por la inteligencia sino que nos resultaría imposible si estuviéramos reducidos a tomarla tan sólo en virtud de razones de orden puramente intelectual. El intelectual rarísimas veces es hombre de acción e, inversamente, el hombre de acción rarísimas veces es un intelectual.

La opción, o determinación de mi voluntad, depende, ante todo, de mis *creencias*. Si *creo* que mi deber es intervenir y modificar las circunstancias exteriores, *actuaré*. Si *creo* que las circunstancias exteriores son inmodificables, o que yo no debo intentar modificarlas ,es obvio que me *abstendré*. De ahí la importancia *vital*, no especulativa, fenomenológica, no ontológica, de la religión que un hombre profesa.

Hay religiones optimistas y pesimistas, que creen que en la posiblilidad de modificar el mundo o que el mundo es inmodificable. El antiguo Zoroastrismo, el Judaísmo, ciertas formas del Cristianismo Primitivo o del Cristianismo Reformado, pertenecen a la primera categoría. Todas las manifestaciones del Indoísmo y las formas monásticas del Cristianismo pertenecen a la segunda. Pero, esencialmente, toda religión tiende a una acción. A mejorar el mundo o a libertarse de él; a afirmar los derechos de la vida, con Nietzsche, o a negarlos, con Schopenhauer. Sólo el escepticismo es absolutamente estéril. Pero, naturalmente, no cualquier acción es equivalente a otra acción. La que sirve para enaltecer, para sublimar la vida es buena. La que la empequeñece es mala.

De aquí se puede deducir un criterio para juzgar a las religiones, clasificándolas como *positivas* o *negativas*, que ayudan o contrarían los intereses vitales superiores. Pero no

hay, realmente, ninguna religión realmente estática; toda religión es una forma de acción y, como tal, una expresión humana de la actividad universal.

William James que, durante sus estudios en Europa, se había formado en el ambiente mental alemán, revela la filiación germánica de su pensamiento al distinguir dos expresiones en la actividad universal: Voluntad e Inteligencia. La influencia de Schopenhauer y Nietzsche, quizás la de Schelling y, por lo tanto, indirectamente la de Boehme, está patente en este hecho.

En la ciencia predomina la inteligencia, dice James. En la religión predomina la voluntad. Pero ambas son una manifestación de la Vida, de la actividad universal. La ciencia es una acción *ad extra;* es la vida expresándose hacia lo exterior. La religión es una acción *ab intra;* es la vida volviéndose hacia su fuente, hacia el principio de toda acción, buscando en ese principio la fuerza necesaria para superarse infinitamente.

De consiguiente, la religión — vale decir: la creencia, la fe — determinará siempre la acción de la ciencia. La religión es un factor dinamogénico, y si este factor falta la vida humana se estaciona. La religión es un esfuerzo por hallar en la conciencia un principio más profundo que la inteligencia; un principio capaz de solucionar las oposiciones que la inteligencia deja subsistentes; un principio original y unitivo, capaz por lo tanto de conciliar las dos potencias que el ser humano ha recibido de la actividad universal (voluntad e inteligencia) en el desarrollo armonioso de una vida integral.

De ahí que, según William James, la religión tenga siempre por origen una *experiencia.* Esa experiencia, *como todo sentimiento,* no puede ser comprendida sino por quien la recibe y en forma alguna puede ser descripta en tal manera que resulte comprensible a quien nunca la ha experimentado. (1)

Analizada mentalmente y, por lo tanto, vista desde afuera (aún que sea por el mismo sujeto, pues sentimiento e inte-

(1) Esto es verdad no sólo respecto a cualquier *sentimiento* sino a cualquier *sensación.* Si digo delante de alguien "me duelen las muelas", no describo lo que me pasa. El otro comprenderá lo que me pasa si sufrió una experiencia idéntica. Si no, no.

ligencia son cosas distintas) la experiencia religiosa entra en tal o cual categoría del pensamiento. Pero para quien la experimenta es algo superior al pensamiento; algo totalmente original y único que en vano los místicos han tratado de describirnos mediante símbolos tales como "vuelo espiritual", "matrimonio espiritual" y otros semejantes.

William James, que en su libro "*La variedad de las experiencias religiosas*" trató de documentarse tanto cuanto le fué posible al respecto, nos dice que, tanto cuanto puede describirse, la experiencia religiosa puede ser definida como la conciencia de participación en un poder mayor que nosotros. Es, asimismo, una sensación de exaltación de la vida por el impulso de una fuerza creadora. Es una sensación de armonía íntima, afuera y adentro.

En realidad no cabe dentro de una fórmula única porque esta experiencia reviste distintas formas y peculiaridades según el carácter de los individuos que la sienten. Sin embargo, Wiliam James intenta clasificar a estos individuos en dos grandes grupos. Los *once - born* y los *twice - born*, aquellos en quienes la vida religiosa se ha desarrollado serenamente, progresivamente, sin sacudidas, y los que han pasado por una crisis religiosa, por una conversión; los "nacidos de nuevo", según el símbolo joanino.

Hay caracteres armoniosos, optimistas, que se desarrollan hasta alcanzar esa sensación de plenitud que les es dada por una conciencia de plena comunión con lo Divino. Hay caracteres atormentados, de doble personalidad, que necesitan pasar por una verdadera revolución interior para que una de esas dos personalidades predomine.

Los primeros son los que insistirán siempre en la existencia de un elemento divino en el hombre y en los cuales la religiosidad es el mero desarrollo de ese germen. Los segundos son los que ponen el acento sobre la pravedad natural del hombre, en la necesidad de una regeneración.

Al primer tipo pertenecen hombres como Goethe y Schleiermacher y, más que cualquier otro, Jesús de Nazaret que aun cuando, en los relatos evangélicos, nos aparezca pasando por dos crisis bien señaladas: la del Jordán, que decide su apostolado en Galilea y la de Cesaréa de Filipo, culminando sobre

el monte de la transfiguración, que decide su ida a Jerusalén, nos da en el relato de Lucas la impresión de un desarrollo perfecto desde el día en que, adolescente, en el Templo de Jerusalén, decía que de las cosas del Padre era menester que se ocupara, hasta la hora en qué, sobre la cruz, exclama: "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu".

Al segundo grupo pertenecen personalidades como San Pablo, San Agustín, Lutero o Kant (juzgado éste por su pensamiento, no por su vida). Todos los que, desdeñando la consideración de que aun la misma conversión puede ser interpretada como una *actualización* de lo que ya *potencialmente* existía, se empeñan en considerar el *nuevo nacimiento* como una transformación completa y radical de la naturaleza humana.

Estos últimos, cuando se convierten, suelen tener a menudo, aun que no siempre (como lo demuestra el ejemplo de Jesús) personalidades más ricas, más dinámicas, que los primeros. Hay una fuerza en Lutero de la cual carece Goethe; hay una energía en los escritos de San Pablo que no se halla en los que se atribuyen a San Juan.

De cualquíer manera, a cualquier tipo que pertenezca, el hombre religioso se siente siempre en relación con un Ser mejor que él, ya sea que lo considere inmanente o trascendente. Tiene conciencia de hallársele íntimamente unido y de esa conciencia saca una fuerza, una alegría, una *armonía,* que por sí mismo no podría alcanzar.

Esta es la descripción de la experiencia religiosa. ¿Cómo justificarla ,empero, delante de la razón? Fiel a sus principios, el Pragmatismo no pretende hacerlo sino pragmáticamente. Igual que Ritschl hacía, Wiliam James opina que, sin entrar a hacer metafísica, la religión resultará justificada midiéndola con la misma medida con la cual ella mide las cosas y apreciándola con un mero *juicio de valor.*

Cualquiera que sea la realidad, objetiva o subjetiva, que tenga la experiencia religiosa, William James opina que lo que menos importa es la cuestión de sus orígenes y condiciones de existencia. Si los efectos de la experiencia religiosa son buenos y si, por otra parte, no pueden ser obtenidos sino mediante esa experiencia, su existencia está justificada.

Ahora bien: el fruto de la vida religiosa, en todos los tiempos, aun en las formas más rudimentarias de la religiosidad primitiva, ha sido *dar al hombre confianza en la vida;* aun en aquellos casos de las religiones absolutamente pesimistas que enseñan que la vida terrena es irremediablemente mala pero que alientan al hombre para seguir viviendo con la esperanza puesta en una vida superior.

Pero en las religiones superiores, el resultado obtenido es todavía mejor. Su fruto es la *santidad,* creadora de energía y de poder.

El santo, dice William James, es socialmente necesario porque aumenta en el mundo la energía moral, el heroísmo. Si los santos están algunas veces en desacuerdo con su tiempo es porque son precursores de un estado social más perfecto, de un mundo mejor. Hoy como ayer, la santidad siempre será necesaria. Si el hombre se ha de imponer a la naturaleza, doblegarla continuamente, siempre hará falta energía, carácter, heroísmo. Una época científica, como la nuestra, necesita de todo esto en mayor escala que las épocas guerreras que la precedieron. La ciencia requiere cada vez mayores consagraciones, abnegaciones, heroísmos. La ciencia necesita de santos y sólo la religión se halla en condiciones de dárselos.

Por otra parte, la eficacia de la santidad no es tan sólo moral. Basándose en los relatos evangélicos sobre la vida y milagros de Jesús, tanto como en las biografías de otras grandes figuras religiosas, William James cree que la pureza de corazón y la fe en las fuerzas divinas tiene también un poder indiscutible sobre el mundo físico. Su punto de vista es el del viejísimo Lao-Tzé en la China — seguido ahora por Keyserling en Alemania — de que el hombre espiritualmente unido al Tao, al origen de todas las cosas, a la fuente de la vida, reviste poderes mágicos y puede determinar los fenómenos de la naturaleza y el curso de los acontecimientos humanos. El punto de vista que, en los Estados Unidos, defienden los partidarios de la *Christian Science.*

La religión puede hacer así, opina William James, a lo menos en los casos culminantes de la fe religiosa, lo que, por otros medios, busca hacer la ciencia. Y ésta, por otra parte, se vale a menudo — en medicina — de los medios espirituales.

de la fe, propios de la religión. Sin fe no puede haber una curación. El médico la necesita y la necesita el enfermo.

Naturalmente, al llegar a este punto, es obvio que William James, aun que antes defendió la religión tan sólo por medio de un juicio de valor, nos muestra ahora que está muy lejos de creer que la experiencia religiosa sea un fenómeno puramente subjetivo, *a lo menos en el sentido usual de la palabra.*

En toda experiencia religiosa va implícita la fe en la existencia de algún Ser, mayor y mejor que nosotros, que. al comunicarse a nuestra conciencia, refuerza o disloca el centro de nuestra personalidad. Ahora bien: esta fe no procede de la razón y, según William James, no hay nada más inútil ni menos conveniente que la demostración racional, filosófica, de tal fe.

Esta fe procede de una experiencia, de un contacto directo, de una *intuición* en el sentido kantiano de la palabra. Pero como obviamente este contacto *no* se produce por medio de los sentidos, como todas las intuiciones que tenemos del mundo exterior, Wiliam James lo hace proceder de ciertos estados psíquicos subconscientes; de lo que el psicólogo Myers, por el cual James tiene el más alto aprecio, había llamado el *yo subliminal.*

De acuerdo con Myers, nuestra personalidad psíquica estaría compuesta de un foco central, receptor de las impresiones exteriores, de un margen consciente y, más allá de este margen, o límite, lo subconsciente o *sub-liminal.* Para la mayoría de los psicólogos modernos — Freud, por ejemplo — esta región que queda más allá de la conciencia es apenas como un sótano en el cual se van almacenando las cosas aparentemente olvidadas. Para Myers y James, así como para Bergson, según las declaraciones que hace al respecto en su *Introducción a la Metafísica*, es como la raíz de nuestro ser, lo que nos pone en contacto con el impulso central de la actividad universal, con el torrente de la vida cósmica.

Toda experiencia sensible comporta un dualismo: sujeto y objeto. Los estados psíquicos subconscientes a los cuales se refieren Myers y James son como la supervivencia de un estado primitivo, anterior a esa división de lo subjetivo y objetivo. La experiencia sensible, con todo el mecanismo del razonamien-

to que Kant describe en su *Crítica de la Razón Pura,* es ya algo derivado y, en cierto modo, artificial, con relación a esa otra vivencia original en la cual el hombre no siente el universo *sino que éste siente en el hombre;* en la cual el hombre no se siente espectador de la realidad *sino haciendo parte de ella.*

Nietzsche tuvo una clara percepción de esta vivencia, cuando en su profundísimo libro *El origen de la Tragedia,* describe de esta manera ese estado orgiástico de las Bacantes que nos aparecen, en Eurípides, arrancadas por la tremenda seducción de la naturaleza a todos los vínculos sociales, reabsorbidas por el torrente de las energías creadoras:

"A la aproximación potente de la primavera, que atraviesa, llena de alegría, toda la naturaleza, se despiertan aquellos movimientos dionisíacos, en cuyo curso desaparece lo subjetivo hasta el completo olvido de sí mismo. Bajo la magia de lo dionisíaco no sólo se renueva la alianza entre hombre y hombre, sino que la naturaleza extraña, enemiga o subyugada, celebra su fiesta de reconciliación con el hombre, su hijo perdido... Entonces el esclavo es hombre libre; entonces se rompen las separaciones fijas y hostiles que han establecido entre los hombres la necesidad, el capricho o la insolente costumbre; entonces, en el evangelio de la armonía de los mundos, se siente cada uno no sólo unido con su prójimo, reconciliado, fundido, sino *uno;* como si el velo de Maya se hubiese roto y revoloteara ya, hecho girones, ante el misterioso Uno-Primitivo."

En una forma menos aguda, pero también menos intermitente que estos estados de compenetración absoluta con la naturaleza (que el hombre civilizado siente muy raramente y millones de seres humanos, desvinculados de la Tierra, no han sentido jamás), estos estados psíquicos subconscientes son perceptibles en la vinculación profunda que nos liga al suelo en el cual hemos nacido.

No me refiero al patriotismo precisamente, sentimiento cultivado por la educación. Hablo de algo más profundo. Algo más radical que toda ideología. La voz instintiva, simbolizada por Ibsen en Solvej, que llama a Per Gynt, en medio de los triunfos de su vida aventurera, a la pobreza de la tierra en la

cual ha nacido; a lo que constituye el tormento, consciente o inconsciente, de todo aquel que se halla en las condiciones *tremendas* que describe tan profundamente la tremenda palabra castellana *des-terrado;* al sentimiento indescriptible que indica la intraducible palabra portuguesa *saudade*.

Ese vínculo inconsciente con la tierra natal es algunas veces tan profundo que el autor de estas líneas conoce el caso de un caballero italiano que, cuando se produjo el 23 de julio de 1930 el terremoto que destruyó una parte de las poblaciones rurales alrededor de Nápoles, *vió*, aquí en Buenos Aires, el derrumbe de su casa natal en el momento en el cual éste se producía en Italia. Dicho caballero estaba asistiendo a una conferencia del autor de este escrito cuando, de repente, dejó de prestar atención a lo que decía el orador y tuvo esa *visión* que duró breves segundos. Su impresión fué que se había quedado dormido y había soñado. Al volver a un estado consciente miró alrededor suyo, avergonzado, para ver si alguien se había dado cuenta de lo que él creía que había sido un adormecimiento momentáneo. Al día siguiente supo, por los diarios, que lo que había visto, en ese aparente colapso, había ocurrido efectivamente en el pueblo en el cual nació. (1)

Se trata de algo más básico, más radical, más profundo que las experiencias comunes que suponen un dualismo de sujeto y objeto. Empleando el lenguaje kantiano, se puede decir que el individuo no percibe la *apariencia* fenomenal de la *cosa en sí;* vibra con ella, está dentro de ella. Biológicamente puede ser considerado como el rezago de un estado ancestral muy remoto, una supervivencia de la *sensibilidad* de las primeras formas orgánicas (y, según Lotze, de lo inorgánico mismo), vibrando al unísono con la actividad universal.

Naturalmente, esta experiencia, mejor dicho: *esta vivencia*, es trabajada después por la inteligencia; por la imaginación tanto como por el razonamiento. De ahí nacen los símbolos religiosos, los mitos, los dogmas, las doctrinas; la *idea* de los espíritus o, en el curso de la evolución religiosa, del Espíritu, la idea de Dios, tanto como la *creencia* en la inmortalidad del

(1) Este caballero se llama Amadeo Cammino y es empleado de las Obras Sanitarias de la Nación, en Buenos Aires.

alma, que no es sino el resultado de la intuición de la *unidad* de nuestro ser con todos los seres, robustecido algunas veces por la reflexión de que nada se crea y nada se pierde en la totalidad de la existencia universal.

Los conceptos religiosos, *igual que los científicos*, nos dice William James, no son, así, sino hipótesis, destinadas a agrupar *los hechos de la experiencia* de un modo lógico, satisfactorio para la mente. Pero, recalquémosle bien, no son la *esencia misma de la religión* sino su traducción en lenguaje humano. La esencia del hecho religioso es el *sentimiento de unidad* con algo mayor y mejor que nosotros (lo que Schleiermacher llamaba "sentimiento de dependencia"). Los conceptos religiosos no son sino la explicación más o menos racional, o imaginativa, de ese sentimiento primordinal.

Pero, como observa Harald Höffding en su *Filosofía de la Religión*, esos conceptos son siempre, más que una explicación metafísica, un *juicio de valor*. Sintiendo tal o cual *emoción*, que pone en contacto al hombre con una realidad mayor, la conciencia humana pronuncia un juicio y estos juicios, recogidos y sistematizados por las religiones históricas, a su vez influyen en las experiencias religiosas de los individuos actuales, herederos de una cultura, que no pueden naturalmente hallarse, ni colocarse, en las condiciones virginales del hombre primitivo.

Así se establece una relación de lo social con lo individual. Aun que la religión sea esencialmente un *fenómeno individual*, que se propaga socialmente *por contagio*, por la irradiación, más que por la persuación, de los grandes *videntes*, de los grandes *genios religiosos*, el individuo, aun esos mismos genios (como Jesús, formado dentro de la tradición hebraica: como Mahoma, plasmado por su contacto con el judaísmo o con el cristianismo nestoriano) no pueden percibir los valores religiosos sino dentro de las condiciones culturales del ambiente en el cual se han formado, ya sea que las acepten lisa y llanamente o que las renueven, sirviéndose de ellas como instrumentos para llegar a una intuición directa con la fuente original de todo sentimiento religioso.

Llevado por su desconfianza hacia la metafísica, por su culto a *los hechos concretos*, William James se niega a descu-

brir esa fuente en una Unidad Universal, en un Ser origen y razón de ser toda existencia, como desde Plotino hasta Lotze, habrían hecho los pensadores metafísicos de los cuales hasta aquí nos hemos ocupado. Se niega a admitir hasta la idea de *universo*. La experiencia, pura y simple, dice James, no nos da la intuición de un *uni-verso* sino de un *multi-verso*. En nuestra experiencia hay enormes soluciones de continuidad, que, fiel a tal experiencia, la razón no tiene derecho a llenar: de la astronomía estelar a la planetaria, de lo inorgánico a lo orgánico, del vegetal al animal, etc. De consiguiente, la religiosidad de James, más que monoteísta es politeísta y nos afirma que lo único que la experiencia religiosa nos da es algo que soportaría más bien el *animismo* del salvaje que el *monoteísmo*, el *panenteísmo* o el *panteísmo* de los hombres civilizados. (1)

Más todavía: la tendencia a unificar completamente la realidad con la experiencia, en la región de los subconsciente, tenía que llevar a William James a lo que él llama *Empirismo Radical*. El pensamiento, según él, aun cuando sea la culminación de la experiencia, hace parte de ella, y la experiencia, a su vez, no es más que la *realidad sentida*, de tal manera que *realidad*, *experiencia* y *pensamiento* forman un todo indivisible — sin que James parezca darse cuenta de cómo una afirmación de esta índole soportaría el Panteísmo.

El pedazo de papel sobre el cual uno escribe, dice William James, tiene *físicamente* tal forma o color, pero *mentalmente* es una parte de la historia de los hechos que ocurren en mi experiencia. De consiguiente, sigue diciendo el padre del Empirismo Radical, hay que suprimir la distinción entre las *cosas* y el *pensamiento*, entre la *acción* y la *representación*, entre *aquel que conoce* y la cosa *que es conocida*.

No hay diferencia substancial entre *objetivo y subjetivo*. Hay un *mundo físico* y un *mundo psicológico*, pero no son sino dos maneras distintas de considerar la *realidad*, que no es *física* ni *mental* sino *neutra* — como Schelling había dicho de lo Absoluto, considerado no de acuerdo con sus manifestacio-

(1) Keryserling hubiera podido citar el caso de William James para sostener la tesis, que defiende en *América set free*, de que el norteamericano actual está revertiendo rápidamente hacia la mentalidad primitiva del piel roja.

nes en el tiempo sino como substancia eterna de la cual se derivan, polarizándose, la *acción* y la *inteligencia:* o como había dicho Espinoza haciendo del *pensamiento* y de la *extensión* atributos de esa misma substancia.

Estas ideas de James están siendo llevadas actualmente a sus máximas consecuencias por el doctor John Dewey, a quien la opinión pública de los Estados Unidos considera en estos momentos como la expresión máxima de su filosofía y que, por sus preocupaciones utilitarias, tratando de poner la filosofía al servicio exclusivo de la pedagogía, está teniendo enorme influencia, peligrosísima influencia, en países en plena revolución como Rusia, Méjico y China.

El mundo exterior y el yo individual, nos dice Dewey, son sencillamente partes de *un todo en permanente devenir.* Heraclito de Efeso revive así en la Universidad de Columbia. Pero Heraclito hacía metafísica y veía la inmanencia de una Razón Universal en ese devenir. Dewey no la hace. Nos dice que, aun cuando constate el hecho de la evolución universal que parece culminar en el hombre, la mente humana no está hecha para comprender cuál sea el origen y cuál la naturaleza de ese *todo* del cual hace parte. De consiguiente, debe despreocuparse totalmente de esa clase de problemas, desentenderse de la metafísica para ocuparse puramente de la psicología, con miras a la pedagogía

La mente humana, dice Dewey, *es un instrumento práctico creado para fines prácticos,* como también, en otra forma y dando otro alcance a esa afirmación, había dicho Bergson, de quien nos ocuparemos en el acápite siguiente. "Pensar, dice Dewey, es una forma del esfuerzo orgánico, igual que caminar, tragar y digerir".

Sin preocuparse con sus orígenes metafísicos, ateniéndonos a la realidad concreta, Dewey se encuentra tan sólo con esto: *organismos que sienten y que luchan.* La cosa esencial para él es la vida orgánica, *con su esfuerzo.* Lo demás no le interesa. Si tal esfuerzo ha producido el pensamiento, sirvámonos de él, como de nuestros dientes, opina el pedagogo norteamericano teniendo en cuenta "que el pensamiento sólo se refiere al futuro, nunca al pasado" y que el objeto de la ciencia es

examinar lo concreto, lo dado, con el fin de hallar medios de *acción* que la experiencia sin el pensamiento no hallaría.

Dewey llama a su filosofía *Instrumentalismo.* Watson, su compatriota, la llama *Esfuercismo* (behaviorism) y llega a las mismas conclusiones que Dewey. "El hombre, dice Watson, es sencillamente un complicado mecanismo físico-químico, construído a base de reflejos fisiológicos elementales, surgidos en el curso de la lucha por la existencia y transmitidos por la herencia". Ambos están de acuerdo en que el pensamiento, siendo un instrumento práctico, no puede aceptar ni *valores intrínsecos, ni finalidades supremas,* ni *objetos supremos.*

El bien, nos dice Dewey, a la zaga de Nietzsche, es todo lo que fomenta la vida. El mal es todo lo que la contraria. *El bien es el mejor significado alcanzable de cada situación que la vida nos presenta.* Sólo en cada momento actual de la vida puede hallar la inteligencia un significado o un bien. Por eso, termina diciendo Dewey, "está nuevo cada mañana y fresco cada tarde".

Pero Nietzsche era esencialmente individualista, mientras que Dewey es radicalmente lo contrario. Exponente del sentimiento colectivo norteamericano, que cada día tiende más a la uniformidad, al imperio del hábito, al acatamiento de las costumbres; que cada día, como dice Keyserling, va más en camino de transformar la sociedad humana en un hormiguero o colmena de abejas, procediendo por instintos sociales y no por iniciativas individuales; Dewey quiere obtener la *socialización* de los impulsos por medio de la educación de los hábitos.

El ser humano, nos dice, en estado bruto, ineducado, consiste en un determinado número de impulsos primarios que son modificables por la acción social. Así, el impulso sexual, por ejemplo, puede llevar al ser humano a una gran cantidad de perversiones, desde la incontinencia hasta la homosexualidad, o ser encauzado socialmente en el matrimonio monogámico. Cuando es reprimido, o desviado, puede también producir lo que Dewey, un poco despectivamente al parecer, llama "actividades espirituales"; arte, amores románticos, religión. Todo depende, piensa Dewey, de la orientación que le dé la educación.

La naturaleza humana, sigue opinando Dewey ¡es igual en todas partes! Las diferencias son producto, según él, de las distintas costumbres sociales, que son las que forman las culturas — sin que Dewey se pregunte mayormente de dónde proceden precisamente esas distintas costumbres y esas distintas culturas que han hecho del pueblo italiano una raza artística, como no lo son los turcos, y del pueblo alemán una nación metafísica como, si sigue a Dewey, parece que evidentemente no va en camino de serlo el pueblo de los Estados Unidos.

Todo procede de los hábitos, dice Dewey sin indagar de dónde los hábitos proceden. *¡Los hábitos y la voluntad son idénticos!* agrega luego, sin tener en cuenta el caso, bien patente actualmente en su propia patria, de las reacciones violentas de las voluntades individuales, en la moderna juventud norteamericana, contra la rigidez de los hábitos morales que durante generaciones les impuso la educación puritana. (1)

Formando los hábitos por medio de la educación, piensa de consiguiente John Dewey, se pueden modelar las voluntades y plasmar a gusto del pedagogo toda la vida colectiva. Es esta la tarea más apremiante que la democracia tiene delante de sí; para ayudarle en ella, la filosofía debe prestarle su concurso. La filosofía es la ciencia de la *acción* y, por lo tanto, la de la educación. Es esta su utilidad, su razón de ser y, por ende, su única justificación delante de la pragmática mentalidad norteamericana.

---

(1) A este respecto ofrece interés la lectura de los dos libros del juez Ben Lindsay: *The revolt of modern youth* y *Companionate marriage*. No son, ni mucho menos, obras bien escritas ni de lectura agradable, pero sí sumamente ilustrativas de la crisis moral por la cual pasa hoy una buena parte del pueblo norteamericano. Las conclusiones prácticas a las cuales arriba Lindsay son francamente estrafalarias. Para poner remedio a la poligamia y poliandria que nos describe, propone, por una parte, el matrimonio *a prueba*, durante un año, con el compromiso de no tener hijos durante ese tiempo. Por otra parte, auspicia mayor facilidad de divorcio para los matrimonios actuales. El juez Ben Lindsay es enemigo de la poligamia y poliandria, pero éstas consisten, según él, en una cuestión de tiempo. Es inmoral que un hombre tenga *simultáneamente* más de una mujer, pero no que las tenga *sucesivamente*. Nos recuerda el chiste de Marc Twain que fué gran fumador pero pretendía que nunca había abusado del tabaco... porque nunca había fumado dos cigarros al mismo tiempo.

Habiéndonos dicho Dewey que el pensar es un hábito, igual que el de caminar, un producto de la evolución orgánica, no se comprende muy bien cómo ese hábito puede crear otros hábitos, como lo que es un efecto se puede volver una causa. Pero, pasando por alto esta minucia, no es posible hacer lo mismo con los resultados a los cuales Dewey pretende llegar con su pedagogía. No son otros, según paladinamente nos declara, que cultivar la inteligencia para la utilidad y obtener la unificación (la *estandardización,* si se nos perdona el anglicismo) de los hábitos, en los Estados Unidos primero y luego, bajo la influencia de la civilización americana, en la humanidad entera. Si esto no es, como dice Keyserling, pretender transformar a los hombres en insectos, en abejas y hormigas, es difícil saber lo que sea.

¿Qué papel representaría la religión dentro de la orientación filosófica que Dewey significa? La respuesta nos la dá Eustace Haydon en su libro *The quest of the ages,* al cual ya hicimos antes referencia cuando nos ocupábamos de Feuerbach.

"No es esta la primera época en la historia, nos dice Haydon, que ha requerido valor y poder creador para reconstruir una fe que ha quedado rezagada, aun que nuestra época sea quizás lo que nos presenta el mayor desafío. El hombre moderno debe abordar sin temor sus problemas y, a la luz de su visión de la verdad y de la tarea que le incumbe, tiene que formular un ideal religioso y un programa que imponga una cooperación leal e inspire confianza. ¿Será esperar demasiado creyendo que la humanidad, consciente al fin de la meta hacia la cual las razas dispersas se han esforzado ciegamente, hallará al fin la dirección que le enseñe el camino hacia el buen vivir? Ese ideal y ese programa debe ocuparse de los asuntos de la vida — las bases económicas de la existencia, las fuerzas sociales que modelan y controlan el individuo, los males de un ambiente material todavía incontrolado, y los males que resultan de una organización social, humana, deficiente. Ningún programa religioso vital puede ser separado de los intereses vitales y de las necesidades de las gentes. Las respuestas finales sobre los últimos problemas pueden aguardar muy bien. Puede ser que no haya tales respuestas. Se ha malgastado demasiado tiempo en el esfuerzo de hacer querer parecer lógicas ideas

precientíficas que fueron creadas en el ardor de la vida, nacidas del deseo y que jamás fueron lógicas. Hay problemas más importantes que desenredar enigmas filosóficos. Cualesquiera que sean los misterios desconocidos que se puedan hallar ocultos en los espacios lejanos y solitarios en los cuales las estrellas vagan silenciosas en los insondados abismos, lo cierto es que la tarea humana está aquí, que el deber humano está aquí, sobre este pequeño planeta tan insignificante en toda esa inmensidad. Aquí, de cualquier manera, un proceso cósmico ha tomado vida'' — el por qué y el cómo no le interesa a Haydon — ''ha ascendido hasta tener conciencia y tener personalidad. Aquí ha emergido la estructura social por medio de la cual los valores obtenidos en los siglos son transmitidos a cada nueva generación, por medio de la cual los recursos naturales de la tierra son transmitidos al individuo y que es el factor predominante en la determinación de las oportunidades de su vida, su desarrollo, sus alegrías y sufrimientos, sus esperanzas y sus ideales. *Perfeccionar la organización social a fin de que todos puedan compartir la herencia colectiva de los valores espirituales y conocer la alegría de una vida creadora, es la tarea de la religión moderna.''*

Cualquiera diría que más que de la religión, es ésta la tarea de la política guiada por las ciencias económicas, jurídicas y sociales. Pero, en los Estados Unidos, se han acostumbrado tanto a oír hablar de temas políticos y sociales desde el púlpito de las iglesias, que ya hasta los problemas de higiene han tomado allí un tinte religioso. Por esta razón ,de la misma manera como Keyserling observa que, en Norteamérica, cuando se quiere decir ''una excelente persona'' se le llama ''un buen ciudadano'', pareciera, en lo que Haydon escribe, que, a la inversa, pero con igual confusión mental, cuando quiere decir ''una buena política'', nos sale hablando de ''una buena religión''.

No tiene, sin embargo, nada de extraño porque, para Haydon, la religión es, y ha sido siempre, una fuerza social y nada más. Los dioses, vuelve a decir Haydon a la zaga de Feuerbach, son la personificación de los deseos humanos. El indo de los tiempos védicos veía dioses en las nubes porque las miraba a través de su ansia de que lloviera. Y, de todas las crea-

ción religiosas, no hay ninguna que merezca tanto las simpatías de Haydon como las más remotas, las más primitivas, aquellas que inspiraban al hombre antiguo amor por la naturaleza *tal como es* y gusto por *esta* vida tal como la encuentra. Las otras formas religiosas ulteriores, llenas de disgusto por las condiciones de existencia actuales, de esperanzas de una vida superior, carecen ya de la expontaneidad, de la gracia, de la naturalidad (y del naturalismo) de las religiones primitivas y Haydon las desprecia.

De acuerdo con Feuerbach y, más remotamente, con Hume, opina Haydon que la religión es puramente un producto de la imaginación humana, inconscientemente creada por el hombre con el propósito de darse a sí propio confianza en la vida, seguridad en este mundo, optimismo. Y ahora, cuando según sus enseñanzas, y las de su escuela, el hombre ya no puede seguir creyendo en los dioses, puesto que se le dice que son creación suya, espera Haydon que el hombre seguirá creyendo en sí mismo — que es precisamente lo contrario de lo que, según su tesis, la religión siempre ha significado.

Haydon mata la religión, al reducirla a un sentimiento sin contenido, un sentimiento que no se refiere a ningún objeto, y, al mismo tiempo, quiere que subsista. La considera, muy justamente, como el factor dinamogénico de toda actividad política, de toda actividad social, la fuerza plasmadora de las culturas, y, al mismo tiempo, repudia las religiones que han predicado un concepto profundo de la existencia y, con él, un descontento de las actuales condiciones del mundo y el anhelo de un mundo mejor.

Esta clase de religiones, sin embargo, aun cuando pusieran la meta en el más allá, fueron el raudal del cual brotó siempre algo que Haydon no tiene en cuenta: *el heroísmo,* como tan justamente observaba William James.

La religión, según Haydon, es un producto psicológico creado por el hombre para engañarse a sí mismo, para vencer el miedo, para darse seguridad donde no la hay. Inconscientemente cercano a los bolchevistas rusos, que consideran la religión como el opio del pueblo, Haydon la considera más bien como el alcohol, como un excitante. Pero, de cualquier modo, la religión sería siempre algo destinado a dar satisfacción; lo

que ella realmente es para muchas personas que, a todos sus placeres, unen el goce refinado de sentirse religiosas, o para otras muchas, dignas de tenerse en cuenta, que, careciendo de todo placer, encuentran en la religión el único consuelo de sus vidas.

Pero he aquí que, al lado de esa religión soporífica, dormitiva, se hace oír el grito estridente del profeta: ¡arrepentíos para que venga el Reino de Dios! y Haydon no lo oye. No oye el llamado a la insatisfacción, a la disconformidad, a la lucha con este mundo. No percibe el clarín que estimula al heroísmo y, en su eruditísima revisión del fenómeno religioso, lo único que le faltó ver fué a Amós clamando contra la idolatría en el santuario de Bethel, a Jeremías denunciando el sacerdotalismo en el templo de Jerusalén, a Jesús encaminándose hacia el Calvario y a Juan Huss camino de la hoguera.

También le faltó ver, naturalmente, el problema metafísico; pero eso no podemos reprochárselo desde que hace parte de su método. En cambio, debemos felicitarnos que en Inglaterra, aun dentro de las tedencias que Dewey representa en los Estados Unidos, la preocupación por lo metafísico surja una vez más con el *Nuevo Realismo* de S. Alexander que, deseoso de explicar el génesis y desarrollo de valores tales como los expresados en las palabras: belleza, verdad, bien, se pone a hacer lo que él llama *metafísica empírica,* en su libro *Espacio, Tiempo y Divinidad.*

La matriz de toda realidad, según Alexander, es esa entidad misteriosa a la cual, siguiendo a Einstein, podemos llamar el Espacio - Tiempo. Como esa matriz se fecunda no lo sabemos; qué relaciones hay entre el tiempo y el espacio empezamos apenas a vislumbrarlo. Pero una cosa nos consta: que, en el seno del espacio y por la acción del tiempo, se ha ido plasmando la materia, que en ella surgió la vida y que, de la vida, brotó la inteligencia.

Alexander, igual que Dewey y James, niega el dualismo de lo subjetivo y objetivo. El espíritu, subproducto de la vida, como ésta lo es de la materia, no es una entidad aparte, separada y opuesta a lo material. Es, sencillamente, *una serie de sucesos que ocurren en la materia cuando ésta se organiza vitalmente;* una entre las muchas formas de existencia, sin

más privilegio, entre las otras, que el de representar un mayor grado de desarrollo.

El espíritu no es, así, anterior a la materia, sino hijo de ésta. Cómo se produjo, entonces, la ascención de lo inorgánico a lo orgánico; cómo y por qué la materia surgió y fué ordenada en el seno del espacio por la acción del tiempo, Alexander no lo explica. Pero, de la constatación de ese hecho de una ascensión gradual; de la observación de que el espíritu humano va creando valores que son otras tantas *realidades* puesto que obran sobre la actividad del hombre y la mueven para alcanzarlos, deduce que el proceso no ha terminado y que la próxima etapa pertenece no a lo biológico sino a lo superbiológico; no a lo material sino a lo espiritual.

Todos los valores que el espíritu humano va creando, y por cuya obtención se esfuerza la actividad social superior del hombre, están simbolizados en la palabra *Dios.* Este puede ser considerado así, dice Alexander, como una infinita creación del universo que va surgiendo de la matriz misteriosa que el vago concepto matemático del Espacio-Tiempo representa.

Para cada plano de existencia, el plano superior, siguiente, es lo Divino. Vale decir: el ideal a alcanzar. Para el Espacio-Tiempo ese ideal fué la materia. Para ésta, lo Divino era la Vida. Para la Vida el ideal es el Espíritu y en esa creación está poniendo todos sus esfuerzos.

Dios no es el origen sino la meta de la creación.

p) El Vitalismo: Driesch y Bergson.

"Sólo hay una sabiduría, escribía Heraclito de Eféso, y ésta consiste en comprender la Razón por medio de la cual todas las cosas son conducidas a través del Todo."

Esta sabiduría es precisamente la que el Pragmatismo, en todas sus manifestaciones, se complace en desdeñar. Constata, como Heraclito, que todas las cosas se hallan en un permanente devenir; observa, como el vidente de Eféso, que la guerra es la madre de todo; pero que, en ese proceso que, por la oposición de los contrarios, por tesis y antítesis, va llegando a síntesis cada vez más superiores, pueda existir *inmanente* alguna Razón Universal, algún *Logos,* es lo que no le interesa, o lo

que niega rotundamente, con Alexander, diciéndonos que la Vida es hija de la Materia, que el Espíritu es hijo de la Vida y no que el Espíritu sea el padre de la Vida tanto como de la Materia.

Que la vida pueda ser hija de la materia es en cambio lo que fundamentalmente niega toda la filosofía vitalista contemporánea, de la cual Federico Nietzsche fué el precursor, insistiendo como insistía sobre los derechos y prioridad de la Vida; sobre el carácter esencial de ésta como voluntad de poder, como anhelo de superación; sobre la alegría que da el conocimiento, creado y utilizado como instrumento por la Vida; y, más que todo, insistiendo sobre ese fondo obscuro, arracional pero vital, del cual brotan todos los creadores de valores, todas las grandes personalidades humanas que no saben su *por qué*, pero que realizan su destino elevando el nivel de la humanidad.

El Materialismo, del cual sale el Nuevo Realismo de Alexander, veía en la Vida un subproducto del universo. El Vitalismo, invirtiendo los términos, ve más bien en el universo una manifestación de la Vida y, como ya dijimos, vuelve así al concepto hylozoísta de los griegos que consideraban el universo como un ser vivo.

El más alto exponente del Vitalismo contemporáneo es el francés Henri Bergson. Sin embargo, no empezaremos por él esta exposición de la filosofía vitalista, sino por el alemán Hans Driesch, no sólo por ser más conocido del público argentino, a causa de las brillantes conferencias que dió en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires en 1928, sino por el fondo experimental sobre el cual se basa su especulación metafísica, deducida de observaciones que él mismo hizo como biólogo.

La más famosa de esas observaciones, la que decidió la vocación filosófica de Driesch fué la ocurrida con algunos huevitos de erizo de mar, a los cuales el sabio seccionó por la mitad apenas iniciado el proceso de la fecundación, colocándolos luego en las condiciones normales del ambiente en el cual dicho proceso se debe desarrollar.

De acuerdo con las doctrinas tradicionalmente aceptadas en embriología, cada una de esas dos mitades debía corresponder a la mitad del individuo que había de nacer y, de consi-

guiente, cortado el huevo en dos, el proceso de la fecundación debía de haberse detenido.

Con no poca sorpresa suya, Driesch constató que no era esto lo que ocurría. De *un* huevo partido en dos mitades, salieron *dos* ericitos, más pequeños que lo normal, pero absolutamente viables y perfectos.

Alentado por este experimento, Driesch intentó otros. Esperó a que el proceso de la fecundación estuviera un poco más desarrollado y, entonces, seccionó cada huevo, no en dos, sino en varias partes. El resultado fué obtener luego tantos ericitos diminutos cuantas las partes en las cuales el huevo había sido dividido.

Entonces intentó el experimento al revés. Tomó dos huevos de erizo de mar y los unió, haciendo coincidir el eje de ambos, y el resultado, más sorprendente si cabe ¡fué un erizo gigante, con un tamaño doble de lo normal!

En vista de esto, Hans Driesch, que hasta entonces había creído en la tesis mecanicista de que la vida es meramente el producto de afortunadas combinaciones químicas cuyas fórmulas están todavía por descubrir, no tuvo en adelante inconveniente alguno en aceptar la tesis de la *expontaneidad vital* que Augusto Comte quería ver desterrada de la biología.

La *fuerza vital,* nos dice Driesch, se sirve de la materia para organizar seres vivientes, pero es independiente de la materia misma. Aun cuando condicionada por la materia con la cual trabaja, su libertad es mayor que sus cadenas.

Estas afirmaciones de Driesch estaban ya apoyadas, antes de que él hiciera sus experimentos, por los que habían sido hechos por Hugo de Vries (a quien Bergson debe mucho del material en el cual basa sus conclusiones), con semillas de diversas plantas que, colocadas en ambientes distintos, reaccionaron de diversa manera, dando origen, *por mutación brusca,* a nuevas especies.

Y, más todavía que por estos experimentos, que aun pueden ser interpretados químicamente, aquellas afirmaciones están robustecidas por otras observaciones de los naturalistas modernos de hechos que ocurren fuera del laboratorio y, por lo tanto, del control del hombre. Entre otros, el caso bien conocido de que si, en una colmena, muere la abeja-reina, la única

que puede ser fecundada y poner huevos, y esa colmena tiene la desgracia de no tener entre las larvas alguna en condiciones de substituír la que ha muerto, cualquiera de las abejas-vírgenes, cuyo organismo atrofiado no está hecho para ser madre, puede convertirse en tal, bajo el apremio de las necesidades *vitales* de la colectividad, aun cuando, eso sí, no será capaz de dar origen sino a abejas hembras y no a zánganos. O el otro caso, menos conocido, recientemente estudiado en Alemania, y seguramente más extraordinario, de que, en ciertas regiones de Europa en las cuales, por causas todavía desconocidas, sólo nacen ranas del sexo femenino, algunas de esas hembras, al llegar a viejas, se convierten en machos y fecundan a las otras, sirviendo así los intereses de la Vida, empeñada en que aquella especie no desaparezca.

Es evidente que ninguna explicación química de este hecho resulta admisible. Sólo cabe la aplicación de la tesis vitalista de que la Vida, aunque se sirva de la materia, es una fuerza distinta e independiente de la materia; de que, atrás de los organismos vivos, *hay otra cosa.* Llamémosle, si queremos, el genio de la especie, pero entendiendo bien que se trata de algo que no es material.

Así Driesch llega a la conclusión de que la realidad está dividida en dos secciones: lo *inanimado* y lo *vivo.* La primera es siempre una *suma* (de átomos) cuyo futuro es siempre previsible. Siempre que unamos un volumen de oxígeno y dos de hidrógeno, obtendremos una cantidad de agua equivalente a la adición de los volúmenes. La segunda es una *totalidad,* o *individualidad,* imprevisible a causa del factor que obra en ella.

La *fuerza vital,* o alma, es un agente totalizador. No hace meras sumas; forma individuos, con características propias y, dentro de su género, distintos de los demás. No hay seres orgánicos absolutamente iguales. Examinados atentamente millares de valvas de la misma clase de moluscos, no se han encontrado dos que fueran exactamente del mismo tamaño, del mismo peso y con el mismo dibujo. Y este agente, *anímico,* sabe lo que quiere, se propone fines, por lo cual Driesch, tomando de Aristóteles la palabra *entelequia,* propone que se llame así a la fuerza que utiliza una materia dada para plasmar un individuo determinado.

La *fuerza vital* sabe lo que quiere. Empero su saber, nos dice Driesch, no es semejante al de nuestra *inteligencia,* sino al *instinto* de los insectos, de las aves, que, como luego veremos, no proceden por razonamiento sino en una forma que equivale a nuestras *simpatías* o *antipatías,* instintivas, a lo que en el hombre hay de *arracional* o mejor dicho, de *prerracional.*

En el fondo de la evolución orgánica, hay una *energía superpersonal* que está dotada de *memoria.* Experimentos hechos con cangrejos han demostrado que estos animales, tan embrionarios, no repiten jamás un acto que, realizado una vez, tuvo para ellos consecuencias desagradables. Esa energía, sigue diciendo Driesch, alcanza *en* el hombre y por *medio* del hombre, a tener *inteligencia,* capacidad de razonamiento, pero, en las etapas inferiores de la vida orgánica, no se nos muestra así. De consiguiente, de acuerdo con Schopenhauer y con Nietzsche, piensa Driesch que el hombre, a lo menos aquí, sobre la Tierra, es el órgano mediante el cual el universo llega *a tomar conocimiento de sí mismo.*

Sin embargo, en el hombre, no hay que confundir, dice Driesch, su *alma* con su *yo consciente.* Este, la *mente pasiva* de la clasificación aristotélica, está hecho por las experiencias empíricas, formado por las sensaciones recibidas del mundo exterior, como enseñó Kant. El alma, en cambio, la *mente activa* del aristotelismo, la conocemos como una sucesión en el tiempo de experiencias *subjetivas.* Es la que nos da la conciencia íntima de que nuestra personalidad, y no otra, es la misma que hace veinte, cuarenta o sesenta años atrás pasaba por otras experiencias empíricas totalmente distintas de las actuales, como ya observaban los maestros de los Upanisads.

El hecho primitivo, condición previa de toda conciencia, no es *yo pienso,* como enseñaba Descartes, sino *yo siento.* Sensibilidad y existencia son sinónimos, aun en lo inorgánico, como enseñaba Lotze — por más que Driesch, dualista como es, dividiendo la realidad en dos secciones distintas, la *inanimado* y lo *animado,* no parezca mostrarse muy dispuesto a seguir a Lotze en este terreno.

Driesch, sin embargo, no afirma la existencia del *yo,* de la experiencia subjetiva, como una entidad particular, ni tampoco que lo experimentado sea el contenido de ese *yo.* "El *yo*

no es un caldero'', nos dice con esa amena familiaridad que le conocimos cuando visitó la América del Sur. El *yo,* la conciencia de nuestra personalidad, representa sencillamente la identidad del hombre con el universo. En el conocimiento del hombre, el universo se conoce a sí mismo y, en la acción del hombre, el universo actúa — dentro, naturalmente, de la esfera propia de la actividad humana. El hombre y el universo están mutuamente subordinados y nuestra conciencia personal, la conciencia que tenemos de nuestra personalidad, es, en realidad, una conciencia universal. *El universo siente personalmente en cada una de las personalidades particulares.*

Sin embargo, aun cuando el universo parezca ser *una unidad de acción,* Driesch, como James, no cree que el universo sea un todo. No admite la idea de Dios como una *unidad superpersonal,* o cósmica porque, a fuerza de luchar contra el concepto materialista de los que todo lo quieren reducir a hechos físico-químicos, que no ven en lo orgánico sino una diferencia cuantitativa pero no cualitativa de lo inorgánico, Driesch ha concluído por aborrecer todo *monismo* y extrema el dualismo de *materia* y *vida.*

En forma alguna se puede admitir, nos dice enérgicamente, que lo animado proceda de la inanimado. Lo más que se puede aceptar, agrega, sería lo que Henderson ha probado en los Estados Unidos: que el predominio del carbono, del ácido carbónico y del agua en la naturaleza inorgánica, daría la impresión de que *esta fué compuesta con miras a la Vida* o, por lo menos, que estaba singularmente bien preparada para que la *fuerza vital,* extraña a la materia, tomara de esa naturaleza los elementos materiales necesarios para plasmar los organismos vivientes. (1)

---

(1) El gran físico inglés Sir Oliver Lodge, en un estudio sobre la interreacción de la vida y la materia, publicado en *The Hibbert Journal,* de abril de 1931, sostiene la tesis de que la entidad primaria, energética, a la cual hay que ir en busca de la explicación de la concreción de la materia y de los orígenes de la vida, es el Espacio. Al contrario de lo que suponía la ciencia del siglo pasado, la física contemporánea se está dando cuenta de que, en el cosmos, la materia es la excepción Lo que predomina es lo que, con el mismo criterio del niño que dice que no hay *nada* en un recipiente lleno de aire, nosotros llamamos el *vacío.* Llenando las distancias enormes que median entre las nebulosas, las estrellas y los planetas, lo mismo que las

Driesch rehusa avanzar un paso más, sin parecer darse cuenta de que, con lo que admite, ya hay de sobra para admitir una finalidad y, por ende, una voluntad en la estructura de lo inorgánico. Lo que no quiere es admitir que *un sólo* proceso haya producido la concreción del átomo, la formación de la molécula, la aparición de la célula, la constitución del organismo viviente. La Vida, según Driesch, hace irrupción, en un momento dado, en la materia inerte. ¿De dónde viene? No lo sabemos. Pero no es seguramente, dice Driesch, de lo inanimado. Este, ha terminado su proceso evolutivo, desde el estado electrónico al molecular, cuando la Vida surge, *de afuera,*

---

distancias, relativamente igualmente enormes, que separan los protones de los electrones dentro de cada átomo, o los átomos entre sí dentro de cada molécula, o las moléculas dentro de cada célula, el Espacio sirve de intermediario en las relaciones de la materia. Por medio de él se hace efectiva la gravitación que mueve los mundos. Por medio de él se transmite la lúz, con velocidad estupenda en distancias más estupendas todavía. Pero el Espacio, según Lodge, no es únicamente un órgano de transmisión, como enseñaban los físicos hasta hace poco, suponiéndole lleno de una materia subtil que designaban con el nombre de éter. El Espacio es el reservatorio de la energía que se polariza positiva y negativamente en cada átomo, dando origen a las nebulosas La astronomía sólo se ha ocupado hasta ahora de éstas como punto de partida en el devenir cósmico, de igual manera que la física sólo se ha ocupado de aquél, como la última e irreductible entidad de la materia. Pero lo que Sir Oliver Lodge nos propone es un cambio radical de perspectiva: lo realmente importante sería lo que existía antes de la formación de las nebulosas, lo que está antes de la concreción de los átomos. El Espacio sería la energía universal que, *en el decurso del Tiempo,* se concreta en materia y origina la Vida. Esta, a su vez, no es sino una manifestación de segundo grado de la misma energía que, movida por propósitos, vale decir: obedeciendo a una Inteligencia, crea y combina la materia inorgánica y, con ésta, organiza los seres vivientes, desde la simple biocélula hasta los organismos más complicados, desde la amiba hasta el hombre. Parafraseando una célebre cita de San Pablo, podríamos así decir, con Sir Oliver Lodge, que el Espacio es aquello en lo cual no sólo nos movemos y vivimos *sino de lo cual recibimos la existencia.* El Espacio es la fuente de la Vida y el Tiempo es su ministro. Y, frente a esta entidad misteriosa a la cual, desde Einstein, se viene llamando el Espacio-Tiempo y a la cual la física actual vuelve ahora sus miradas en busca de una explicación del enigma del universo, el estudioso de la historia del pensamiento humano no puede menos que recordar con perplejidad la vieja especulación persa que, en el Zend-Avesta, hace provenir el Bien y el Mal, lo positivo y lo negativo, de una matriz común: el Tiempo Sin Límites y, dentro del orden de preocupaciones del presente estudio, preguntarse si el Tiempo, que preside las concreciones del Espacio-Energía en materia y en vida, no es sino otro nombre para lo que el neoplatonismo llamó a *Nous* o Inteligencia Universal.

usando los materiales que la evolución inorgánica le ha preparado.

Así el *dualismo* irreductible de Driesch se diferencia radicalmente del *monismo* de Lotze, para quien la *sensibilidad,* característica esencialmente vital, empieza en lo inanimado para prolongarse y refinarse luego en lo animado. Lo inanimado, como tal, según Driesch, no tiene ninguna característica que le aproxime a lo vivo.

No admitiendo una *entelequia universal* (que sería su manera de designar a Dios), Driesch no admite tampoco una *entelequia histórica* o superindividual. Hay una *entelequia,* o alma, en cada ser humano, pero no la hay para la humanidad, porque ni la humanidad constituye un todo, ni, como ha demostrado Osvaldo Spengler, existe una evolución de toda la humanidad. Las diferencias entre los hombres son irreductibles; las divergencias entre las culturas, que surgen de tales diferencias, son tan grandes (es Splenger quien habla) como lo prueba la existencia de mentalidades tan distintas como la de los indos, que concibieron el cero y las cantidades negativas, y la de los griegos cuyas matemáticas jamás excedieron los límites de lo que se puede pesar o medir. Por otra parte, hay, y siempre ha habido, hombres que viven todavía en la edad de piedra, al lado de otros que alcanzan las cumbres de la más alta cultura. El *progreso,* tal como lo concibiera Augusto Comte, es una utopía, porque ni la evolución de los chinos, seguida de un estancamiento multisecular, es semejante al estancamiento multisecular, milenario, de las razas germánicas, seguido luego de una evolución rápida y brusca, ni los pueblos de América, cuyas más altas civilizaciones fueron cortadas por la llegada de los españoles, se han puesto jamás a la par los unos de los otros ni, mucho menos, de la civilización que los europeos (y no todos por igual) han creado y están tratando de imponer al mundo.

Con este concepto *dualista* en su ontología y *relativista* en su sociología, Hans Driesch es francamente *pesimista* en su religión. Aunque en el hombre el universo se conozca y obre; aun cuando, igual que Alexander, acepte Driesch que la Inteligencia sea la flor suprema de la Vida; nunca podremos fundar la Tierra el Reino del Espíritu, nos dice Hans Driesch.

No está seguramente encomendada la tarea de mejorar lo que sea mejorable. Igual que Keyserling, quien, en su libro *Conocimiento Creador,* llama a los *cuaqueros* las gentes religiosamente más evolucionadas del occidente, Driesch tiene una gran simpatía por los *cuaqueros,* por sus esfuerzos pacifistas, y espera que, gracias a ellos y otros esfuerzos similares, el mundo pueda llegar a ser una gran *Sociedad de Amigos,* como oficialmente se llama la agrupación religiosa que Jorge Fox fundó.

Pero esencialmente, piensa Driesch, la razón de ser de la vida material es constituir un tránsito para formas de existencia más elevadas y el supremo ideal religioso no puede consistir en mejorar esta vida material sino en aspirar a una vida superior. Como Karl Barth, que tanta influencia está teniendo ahora en el Protestantismo Germánico, con su prédica de vuelta a Lutero y a San Pablo, con su empeño en hacer de la religión una mera cuestión de salvación individual, Driesch es un exponente del ultramundanismo en el cual, por reacción contra sus pasados sueños nietzscheanos y pangermanistas de hegemonía mundial, ha naufragado una parte del pueblo alemán, vuelto pesimista por la derrota y que, como los antiguos judíos, apabullados por la ruína de su nación, se embriaga de sueños escatológicos.

La influencia de Schopenhauer sobre Driesch es harto perceptible. La conciencia, nos dice, que el universo tiene de sí, en el hombre y por medio del hombre, es una especie de autorreflejo doloroso, cruel. Tener conciencia de existir es tener conciencia del dolor de la existencia. De ahí nace la religión, cuya esencia, dice Driesch, es un sentimiento profundo de la esclavitud en que yacemos bajo el yugo de la materia y un ardiente anhelo de libertarnos de ella.

El concepto religioso de Driesch es francamente búdico. Recalca excesivamente en su ontología el dualismo de *materia y espíritu,* se empeña en probárnoslo en contra de las muchas razones científicas que tendría para hacer lo contrario, y luego se duele de él y proclama que superar tal dualismo es la finalidad de la vida religiosa.

Driesch suspira por una existencia *monista,* en la cual la tesis y antítesis de materia y espíritu se fundan en una sín-

tesis superior: un mundo de integralidad pura, de puro saber, de pura santidad. Y espera que nuestras *entelequias,* nuestras almas, que parecen ser como esas minúsculas lagunas que quedan en las rocas cuando el océano se retira y luego se reintegran en la mar inmensa cuando la marea sube, nuestras almas, que parecen proceder de una totalidad global, "de un gran reservatorio", sobrevivirán después en alguna forma de existencia, no temporal, ni espacial, ni individual, en una superexistencia que la imaginación humana no puede concebir.

Driesch admite así, o parece así admitir, un *alma universal,* fuente de la vida, extraña a la materia, aun cuando no admita una *unidad cósmica superpersonal,* de la cual proceda lo inanimado tanto como lo animado. Igual que John Stuart Mill, es ésta su manera de explicar el mal, el dolor, inherentes a la vida psíquico-material.

Pero, dentro de esa *alma universal,* de la cual nuestras almas hacen parte, Driesch acepta que haya jerarquías espirituales. Todos los seres vivos tienen un *alma,* nos dice Driesch, pues sino no tendrían *vida,* ya que el alma no es otra cosa sino el principio vital. Y aquí, sobre la Tierra, el alma humana ocupa la suprema jerarquía. Pero Driesch admite que existan seres espirituales superiores al hombre, almas colocadas en un plan más elevado, y defiende la legitimidad de las ciencias ocultas, empezando por el espiritismo, para establecer vinculaciones de espíritu a espíritu y ponernos en contacto con lo sobrehumano.

Por otra parte, el *conocimiento* es para él, igual que para el Buda, el único camino que conduce a la liberación. La suprema virtud para Driesch, igual que para Espinoza, es el amor intelectual, el amor del conocimiento, el ansia de saber más y más, y cada vez más.

Bergson, de quien cronológicamente debíamos de habernos ocupado antes que de Driesch de no haber mediado las circunstancias que fueron indicadas, parte, en su filosofía, de una constatación semejante a la que hace el sabio alemán. *Lo vivo es lo que cambia constantemente. Lo inanimado es lo inmutable.* O, cuando menos, está compuesto de elementos inmutables, cuales son los átomos.

De consiguiente, la mutación y, por lo tanto, el tiempo, es la esencia misma de la vida; la tela en la cual la vida está cortada. El concepto de eternidad, de lo inmutable, puede así aplicarse, si se quiere, al material inanimado del cual se sirve la Vida, siempre que pudiera probarse que tal material siempre ha existido como substancia informe capaz de tomar todas las formas, según Bergson parece inclinarse a creer. Pero la Vida, implicando cambio, mutación, es esencialmente temporal; es el movimiento que transforma incesantemente lo que considerado como substancia material, y tan sólo como substancia, puede merecer el nombre de eterno.

Pero, al hablar de tiempo, dice Bergson, debemos distinguir cuidadosamente entre el *tiempo real* y el *tiempo abstracto.* Este, como puro concepto matemático y creado por los matemáticos, es un hijo bastardo de la idea de espacio. Es el espacio considerado en una sola dimensión y puede ser representado por medio de una regla infinita, dividida en un número infinitesimal de rayas.

El matemático sólo tiene en cuenta esas rayas, ya representen minutos, segundos, décimos de segundo o milésimos de segundo. Lo que hay entre ellas no lo tiene en cuenta. No tiene en cuenta el *movimiento* (que es precisamente el tiempo mismo) para sólo fijarse en los instantes artificialmente recortados. Tiene del tiempo un concepto *estático* cuando el tiempo es justamente puro *dinamismo.*

El tiempo considerado matemáticamente es la medida de lo que ya ocurrió, no de lo que está ocurriendo. Pero el *tiempo real* es un devenir, un río, y sólo cuando estamos colocados en su seno aprehendemos el significado real de su realidad. Entonces nos damos cuenta de que la *duración vivida* es muy diferente de los *tic-tac* del reloj o de las rayas de una vara de medir. Del punto de vista de la experiencia, los momentos no son independientes y uniformes. Los minutos de espera de un enamorado parecen horas y luego las horas, al lado de la persona amada, parecen minutos. Además, nadie tiene conciencia de ir saltando de una hora a otra, de un día a otro, de un año a otro año; el tiempo corre indiferente al denominador común que nosotros pretendemos imponerle con nuestros relojes y nuestros calendarios, tratando de designar con números

fríos e idénticos los larguísimos momentos de dolor y los fugaces instantes de alegría.

Pero todo esto no es una vana digresión, una manera que Bergson ha encontrado para demostrar ingenio. Aprehender el tiempo como *movimiento* es darse cuenta exacta de la cual es la substancia de la realidad y, para el conocimiento de ésta, tiene muchísima más importancia que el concepto de espacio.

Si consideramos el tiempo *intelectualmente*, matemáticamente, *lo vemos retrospectivamente* y, dentro de lo que ya se fué, es obvio que no haya lugar para la libertad. Yo puedo poner mi voluntad en lo que estoy haciendo, pero no en lo que ya hice. En cambio, si consideramos el tiempo *vitalmente*, en el proceso del devenir, mientras lo vivimos y en la experiencia de vivirlo, tenemos la *sensación* bien clara de nuestra iniciativa, de nuestra libertad.

La *inteligencia* mide las cosas con la vara del tiempo espacialmente concebido. Hace cortes en el curso del devenir, como una cinta cinematográfica que aun cuando, al ser pasada, nos da la impresión de continuidad, de hecho está compuesta de una serie de instantáneas en las cuales *cada* escena fué aprehendida estática y no dinámicamente. Si luego la *memoria* da a todas esas escenas una apariencia de vida es porque hace, como el operador del cinematógrafo, un rápido desfile de *imágenes mentales* que sólo como *imágenes*, como recuerdos, corresponden a las realidades vividas.

Que, de esta manera, no se aprehende lo real sino la imagen de lo real es obvio. La aprehensión de la vida sólo se consigue lanzándonos en el seno de la vida, viviéndola, y no es esa la misión de la inteligencia (mero aparato cinematográfico que va tomando instantáneas de la vida) sino de la sensibilidad, de la conciencia que, en el curso del tiempo, se forma en los seres vivientes por la sucesión de las experiencias.

De acuerdo con Myers y con James, considera Bergson a la conciencia, a la sensibilidad, como una nebulosa en cuyo seno se ha coagulado el núcleo luminoso de la inteligencia. Este núcleo central tiene un fin exclusivamente práctico. Es un órgano de la vida, creado por la vida para los fines de la vida. Su misión es tratar con la materia. Está en su elemento cuando trata con *las cosas sólidas;* pero lo va perdiendo cuando

entra en contacto con las *cosas fluídas* y, sobre todo, con la más fluída de todas las cosas: el tiempo, la duración, el movimiento.

De consiguiente, para aprehender la esencia misma de la realidad, que es la duración; para *experimentarla* como lo que ella es: un cambio y movimiento contínuos, tenemos que valernos de algo más comprensivo, y también más antiguo, que la *inteligencia.* Y ese algo no puede ser otra cosa sino aquello de cuyo seno la inteligencia ha surgido: la sensibilidad, o conciencia, formada por el tiempo, o movimiento, y que, siendo movimiento ella misma, hace parte de la esencia más íntima de toda realidad.

En definitiva, en nuestra psiquis no es el núcleo luminoso central, sino la franja que lo rodea, lo que debe considerarse como más importante. Si nosotros percibimos las limitaciones de nuestra inteligencia, si tenemos *conciencia* de ellas, es precisamente porque somos algo más que inteligencia y porque ese *algo más* es la matriz misma de la cual la inteligencia ha surgido.

Podemos tener confianza en ese *algo más.* No conocemos intelectualmente nuestros pensamientos, emociones y acciones *hasta que han surgido.* Su origen no es desconocido, imprevisible e indeterminable. Pero ese origen es el fondo mismo de la realidad y si nosotros no lo conocemos, podemos *sentirlo* y *vivirlo,* que es la forma más profunda de conocer. Para eso tenemos la sensibilidad o conciencia que es como una bola de nieve que en su propio movimiento lleva el incremento que la crea y que, teniendo con la esencia de la realidad, con el movimiento, una afinidad de naturaleza, está capacitada para comprender la realidad en sí misma, desde adentro, en su dinamismo, y no desde afuera como lo hace la inteligencia.

Para conocer la esencia de las cosas, hay que vivirla. Hay que colocarse adentro del fluír de los hechos, y no mirarlo desde afuera. Entonces nos damos cuenta experimentalmente de que, al contrario de lo que parece cuando se contempla el tiempo como una cosa pasada y se le mide friamente por años, meses o días, y no por la intensidad de las experiencias vividas, *cada momento trae algo nuevo,* ALGO QUE NO SE PRODUJO

antes, y que este movimiento, esta creación contínua, es la esencia misma de la realidad.

¡Una creación contínua! La adaptación constante de las cosas al medio ambiente, dice Bergson, es una verdadera *creación,* en el mismo sentido que usamos esta palabra cuando hablamos de la producción artística. Es como cuando el orador empieza por trabajar *con* las ideas y sentimientos de los que le escuchan y concluye por cambiarlos *en* sus propias ideas y sentimientos. Es como cuando el pintor, colocado frente a su modelo y disponiendo de un reducido número de colores, concluye por hacer un retrato que, por más objetivo que haya querido ser, no estaba determinado ni por el modelo ni por los materiales que usaba.

Esto lo *siente* quien ha vivido la vida. Quien ha *sentido* a cada momento el elemento imprevisto e imprevisible que ella comporta: *sabe* que la vida es creadora. Pero no así quien la ha visto tan sólo desde afuera. Quien se ha limitado a pensar lógicamente acerca de la vida, en lugar de vivirla con profundidad, de vivirla con *simpatía.* La inteligencia no nos da sino el aspecto teórico de las cosas. Nos dice, con Parménides de Elea, que el movimiento es imposible y nos lo prueba con Zenón La vida, en cambio, prueba el movimiento... moviéndose.

La última palabra de la gnoseología de Bergson es que sólo comprende quien ama; o que hay que saber comprender como el amante comprende a la persona amada. El amor, sin razonamiento previo, pone en contacto directo dos sensibilidades; establece la posibilidad de una *intuición* de conciencia a conciencia. Es esta la forma de comprender más primitiva y más profunda. Es lo que la palabra *simpatía,* usada en su verdadero sentido, significa: la capacidad para *com-padecer,* para *sentir* con la persona, cosa o hecho que, incorporado así a nuestra propia sensibilidad, deja de ser algo objetivo a lo cual *uno examina,* para pasar a ser algo casi subjetivo que *uno vive.*

Bergson insiste mucho sobre el valor gnoseológico de la intuición, de la simpatía, antes de lanzarse a hacer metafísica, porque ésta está basada en la vivencia más que en el conocimiento intelectual. Antes de darnos sus conclusiones quiere decirnos cómo las obtiene.

Es esta experiencia vivida de la acción creadora del tiempo en el seno de elementos inmutables cuáles son, o parecen ser, los átomos, lo que permite a Bergson considerar el Espíritu y la Materia como dos realidades fundamentales, libre la primera, determinada la segunda, pero siempre en recíproca relación.

El Espíritu, nos dice Bergson (revelando el fondo kantiano de su pensamiento) toma de la materia las percepciones de las cuales se nutre y las devuelve a la materia en forma de movimiento, sellado con el sello de su propia libertad.

El material con el cual el Espíritu trabaja es *estático,* puede reducirse a leyes, puede ser predicho y calculado por la inteligencia. La Vida, que resulta de la acción del Espíritu sobre la materia, poniendo a ésta en movimiento, es sencillamente imprevisible. Escapa a toda ley y es *dinámica.*

Así, gracias al Espíritu, el universo es una creación constante. No mecánicamente determinada, como sería si todo el proceso pudiera reducirse a leyes, ni tampoco finalista, como sería si fuese posible decir que tal creación tuvo un principio; conclusión delante de la cual Bergson retrocede, kantiano como es, prefiriendo aceptar la hipótesis de una materia eterna y de un Espíritu eterno que, aun cuando, en su acción y reacción recíprocas, den origen al movimiento y, por ende, al tiempo, hacen que éste no sea sino un mero episodio dentro de la eternidad.

La creación constante, lo que Bergson llama "la evolución creadora", es sencillamente un movimiento por medio del cual las cosas evolucionan y se recrean contínuamente, pero sin más objeto perceptible que la acción por la acción misma; una finalidad puramente estética, o lúdica, como ya había dicho Boehme y repetido Nietzsche.

Es, dice Bergson, como la composición de una melodía, hecha a base de unas cuantas notas, o de un poema, compuesto con algunos cientos de palabras. Todo los constituyentes ya existían, pero la composición ha hecho con ellos una cosa nueva, ha realizado una obra creadora.

La *ley de la disipación de la energía* nos dice que la materia empuja siempre la vida hacia la muerte, al *movimiento* hacia la *inercia.* Si el Espíritu no interviniera constantemente.

como ya observaba Newton, el universo se hubiera, hace mucho, estabilizado. (1) Pero el Espíritu, la *vida-fuerza,* el *impulso vital,* o como se le quiera llamar, contrarresta siempre la inercia y la *epigénesis,* el nacimiento contínuo, sigue su curso, como resultado de un equilibrio inestable entre el Espíritu y la materia.

La materia es, en esta forma, un obstáculo y un estímulo para el Espíritu, para lo que Bergson prefiere llamar *impulso vital.* Saturando la materia con su esencia, se manifiesta como torpor casi inconsciente en los vegetales, como instinto en los animales, como inteligencia en el hombre. Pero, al contrario de los estoicos, que definian en una forma bastante parecida la acción del Logos Espemático, de la Razón Seminal, *inmanente* en los seres vivientes, Bergson no parece estar muy convencido de que pueda considerarse como una ganancia absoluta la bifurcación que, en un momento dado, se produjo entre los insectos y las aves, por un lado, y los mamíferos por otro, acentuando aquellos cada vez más el instinto, afirmando estos cada vez más la inteligencia, hasta culminar ésta en el hombre.

El *instinto* no es una inteligencia rudimentaria. Es una cosa completamente distinta. Es una compenetración vital, una intuición directa, una *sensación de unidad* con las cosas, como, por ejemplo, cuando cierta clase de avispas, que seguramente no han estudiado anatomía y fisiología, paralizan a cierta clase de escarabajos, picándoles en los centros nerviosos más importantes, a fin de poner en ellos sus huevos y asegurar así. para las futuras larvas, *carne viva* con la cual se alimentan.

Tales avispas aun que no tengan la menor *simpatía* por los escarabajos, en el sentido vulgar de la palabra, proceden, en realidad, exclusivamente guiados por ella en el sentido real y etimológico del vocable *simpatía,* SIENTEN CON el escarabajo cuáles son sus centros nerviosos centrales y les pican en ellos con la precisión de un hábil cirujano que operara en su propia carne.

(1) Recordemos aquí que, según la exposición, que transcribimos en el acápite c), hecha por el astrónomo Stanley Eddington sobre los resultados a los cuales ha llegado la ciencia sobre los orígenes físicos del cosmos, uno de los hechos que se constatan pero que no se explican es el de que las nebulosas estén dotadas de un movimiento que las enrolla en espirales.

La *inteligencia,* en cambio, es exactamente lo contrario. Es una separación absoluta entre objetivo y subjetivo. Es una perspectiva que obliga al hombre a mirar las cosas *desde afuera,* aun cuando se trate de sí mismo, aun cuando tenga que convertirse en espectador de su propio espectáculo. Por esta razón, la inteligencia nos da el conocimiento *de las relaciones,* mientras que el instinto nos da el conocimiento *de las cosas mismas.*

La inteligencia, dice Bergson, sólo consigue penetrar ciertos aspectos parciales de la vida, singularmente los mecánicos. La inteligencia sólo está a gusto en su contacto con la inanimado y su expresión más acabada es la geometría, que está al margen del tiempo, *que está al margen de la vida,* pues relata relaciones eternas, siempre las mismas, idénticas en el pasado, en el presente y en el futuro, insusceptibles de variación.

De ahí que la inteligencia tenga la inevitable tendencia a juzgar siempre mecánicamente las cosas y a apreciar el presente a la luz del pasado, sin admitir, *sin sentir,* la posibilidad de una variación, *la existencia* de una variación constante. De ahí, igualmente, que, según Bergson, si el hombre ha de ser un colaborador eficaz de la vida, necesite desarrollar más sus instintos, cultivar más sus intuiciones, *vivir más intensamente* y *pensar menos sistemáticamente,* subordinando el pensamiento a la vida y no ésta al pensamiento.

Sin embargo, no se vaya a interpretar que Bergson condena la vida intelectual y desestima el estudio. No, cien veces no. Sólo se puede sentir la realidad con simpatía cuando se está familiarizado intelectualmente con ella, ha declarado reiteradas veces este profundísimo pensador que, a causa de la lentitud de su magnífica producción literaria, no ha podido llegar a darnos la ética y la filosofía de la religión que el mundo culto esperaba como conclusión de su muy interesante gnoscología y de su metafísica un poco titubeante.

Aun que sin mantener la misma irreconciliable separación que Driesch se empeña en ver entre lo inanimado y lo vivo, dando, al contrario, a todo el movimiento que agita lo aparentemente inanimado el mismo carácter y el mismo nombre dé *impulso vital* que anima al mundo orgánico; haciendo así como antes decíamos, del universo una manifestación de la

Vida y no al contrario, de la vida un producto del universo, como quiere el Materialismo; Bergson, sin embargo, no ha conseguido trascender su dualismo de Espíritu y Materia, en relación recíproca por toda la eternidad; no nos ha dicho cuál pueda ser el principio común, sintético, del cual lo material y lo espiritual proceden, o de lo cual son la manifestación.

Quizás, de haber seguido escribiendo, Bergson llegará a resolver el problema en forma espinozista. De cualquier manera, es harto probable que no lo haría, dentro de la tradición legada por Jacobo Boehme, en la forma que lo hace Weisse y, sin conocer todavía a Weisse, lo ha hecho el autor de estas líneas en la obra *Las Metafísicas del Cristianismo.*

Al dar al Espíritu y a la Materia el carácter de dos substancias *eternas* — o, lo que es más filosófico, de eternos atributos de una sola y misma substancia neutra — Bergson se ha quedado dentro de esa perspectiva espinozista que, aun cuando insista sobre la importancia del tiempo en la creación permanente de la realidad actual, no admite, ni puede admitir, que el tiempo haga presa en la substancia misma, que ésta se halle sujeta al devenir, que pueda haber un progreso en ella.

Por lo que podemos juzgar, fundándonos en sus obras publicadas, Bergson está muy lejos de admitir, más bien dicho: de concebir, que en la misma substancia universal pueda producirse una evolución. Y, sin embargo, si habemos de salir del círculo cerrado en el cual se mueven todas las cosmogónias tradicionales, incluso la de Boehme; si la creación contínua, tan cariñosamente estudiada por Bergson, ha de ser una verdadera evolución y no tan sólo una infinita variación, a modo de una composición musical sin más objeto que satisfacer el capricho del compositor, es menester llegar a aquella conclusión y atreverse a afirmar que el devenir universal tuvo forzosamente un principio.

Nuestra experiencia de seres vivos enriquecidos con un paulatino aumento de la concieneia formada por las experiencias de la vida, nos lleva a eso: a inducir que en el ser universal se debe de haber producido, y estarse produciendo, algo semejante a lo que en nosotros pasa.

Para que la evolución creadora no sea tan sólo, como dice Bergson, una reorganización constante de elementos eternamente

existentes, tiene que ser una transformación paulatina de la substancia universal. Esta, de energía inconsciente que fué, y que, en buena parte, todavía sigue siendo, ha tenido que irse transformando paulatinamente en una voluntad consciente, que para considerarse así no ha esperado a manifestarse en el hombre y por medio del hombre, como dicen ciertos filósofos que hemos estudiado. Ya tenía conciencia de sí misma antes de que la energía electrónica se concretara en el átomo, antes de que las partículas eléctricas se congregaran en las nebulosas.

Esa voluntad consciente, en la cual poco a poco se va transformando la fuerza inconsciente, es la que concreta la energía en materia y, como admitía Lotze, puede crear de sí elementos enteramente nuevos, introduciendo verdaderas creaciones en lo que para Bergson no es, ni puede ser, otra cosa sino una combinación, necesariamente limitada, por enormes que sean las posibilidades de combinación de los elementos preexistentes.

Esa voluntad consciente es la que, después de concretarse en materia, prosigue, inmanente en ésta, haciéndola evolucionar de lo homogéneo a la heterogéneo, de lo rudimentario a lo más perfecto, en formas cada vez más refinadas, en seres cada vez más inteligentes.

La Conciencia Universal se ha enriquecido en el curso de esas experiencias, como nosotros nos enriquecemos con las nuestras. Hoy es más rica que ayer, mañana será más rica que hoy. Y, con ese enriquecimiento en experiencia, ha ido creciendo su poder y así, lenta pero seguramente, se ha ido acelerando el movimiento y la intensidad de la evolución creadora, en la cual la Conciencia Universal se manifiesta, no meramente como un compositor musical, o un poeta, que, a base de elementos dados, crea cosas nuevas, sino como la voluntad heroica de un organismo vivo, que crece y se transforma, perfeccionándose a costa de sufrimiento.

Una vez más creo tener derecho para afirmar el evangelio que proclamé al final de mi libro "*Las Metafísicas del Cristianismo*":

"Antes del principio era la Fuerza, y la Fuerza era inconsciente ,por lo cual aun no podía llamarse Existencia.

"Pero lo Insconciente se volvió Consciente y éste fué el principio de todas las cosas.

"Lo potencial empezó a volverse actual y, tomando conocimiento de sus energías latentes, ha ido creando el universo por medio del cual se expresa.

"Primero fué la Energía, luego la Inteligencia, en seguida la Vida que creó y plasmó la materia por medio de la cual se revela la Inteligencia.

"En la Energía estaba la Inteligencia, pero la Energía no se volvió Acción mientras no fué inteligente.

"La Energía es el Padre. La Inteligencia es el Hijo. La Acción es el Espíritu."

q) Rodolfo Eucken y Max Scheler.

El problema religioso, que Bergson no se ha atrevido a abordar, es el motivo fundamental de toda la especulación de Rodolfo Eucken, el tercero de los grandes exponentes de la filosofía vitalista a principios del presente siglo.

Formado en la escuela de Krause, dentro de la tradición hegeliana, Eucken inicia su carrera como profesor de historia de la filosofía y concluye formando su propio sistema filosófico dentro del Vitalismo del cual Nietzsche es el precursor y de quien Eucken, en cierto modo, viene a ser discípulo.

Como historiador de la filosofía, Eucken ofrece la ventaja de decirnos claramente cuál es exactamente su ubicación entre los filósofos anteriores, cosa que otros pensadores no sólo no se dan el trabajo de hacer sino que, en muchos casos, lo ocultan sistemáticamente.

Eucken, antes de exponernos su sistema, hace una reseña de los anteriores. Así justifica los derechos a la existencia que pueda tener su contribución a la solución del afligente problema religioso que tortura el alma contemporánea.

Para los griegos, nos dice, la naturaleza era la expresión de algo divino, ya fuera que se la considerara como la manifestación de una Razón Universal inmanente en ella, o bajo la acción de una Inteligencia, trascendente a ella pero haciendo sentir sobre la naturaleza la atracción de su poder elevador.

En el Cristianismo, en cambio, la naturaleza pasa a ser una mera *cosa*, creada de la nada. Pero gracias a este concepto exclusivista, unilateral, el Espíritu asume un valor supremo que no tenía para los griegos. Para los cristianos es la suprema realidad, sin compromisos naturalistas.

El Renacimiento vuelve a preocuparse por la naturaleza, explicando mecánicamente los procesos materiales susceptibles de ser explicados de esa manera. Se detiene, empero, delante de la *Vida* y del *Pensamiento,* que no explica. Su ciencia predominante es la astronomía; la biología y la psicología estaban en ciernes.

Luego, empero, centrada por Kant la atención sobre el hombre y sus facultades cognoscitivas, nace el *subjetivismo* que, en sistemas filosóficos tales como los de Fichte y Schopenhauer, hace del mundo material una mera representación del Yo.

O, centrando la atención en el mundo material, surge el *naturalismo* que considera al hombre como un mero engrenaje en la maquinaria universal y hace de la inteligencia un instrumento, como los dientes y las uñas, puesto al servicio de la vida, la cual, por otra parte, no tiene más proyecciones que las del momento en el seno de la naturaleza.

Entre estas dos tendencias, el *intelectualismo,* representado por Hegel, hace frente al *naturalismo,* pero reduce el proceso del devenir universal a un mero desarrollo lógico (tesis, antítesis, síntesis), a la manifestacin de una idea trascendente pero en la cual no se tiene en cuenta ni la expontaneidad de la vida ni la acción de los individuos.

Rodolfo Eucken, de acuerdo con la tradición kantiana, centra su atención en la *personalidad* humana, pero ve en ella, de acuerdo con William James, por el cual tiene gran aprecio, un factor creador, un elemento transformador de la realidad.

Según Eucken, la vida espiritual, el Espíritu Creador, se manifiesta en el mundo material, transformándolo, por *medio de la personalidad humana* que viene a ser así, cuando menos aquí sobre la Tierra, la suprema manifestación de las fuerzas que plasman el universo.

En otros términos: aquí, sobre la Tierra, la *personalidad humana* es, al mismo tiempo, la suprema encarnación del Espíritu y su órgano por excelencia. Si, materialmente, hay muchísimas cosas que las fuerzas creadoras pueden hacer sin auxilio del hombre, en las cuales el hombre no tiene la menor intervención, espiritualmente, en cambio, aquí en este planeta nuestro, nada puede hacer Dios sin la cooperación humana.

El hombre, dice Eucken, es el punto de coincidencia de dos planos de la realidad, el material y el espiritual. Sin embargo, muy pocas son las criaturas humanas que tienen plena conciencia de este hecho y, dándose cuenta de él, dan prelación al plano espiritual sobre el plano material. *Hacerlo es ascender del individualismo a la personalidad;* a la personalidad que muy pocos individuos poseen.

Como individuos, dice Eucken, empezamos viviendo en el seno de la naturaleza, igual que los animales, en el estrecho círculo de nuestros intereses egoístas, dominados por los instintos biológicos, las convenciones sociales, los intereses personales. Todo eso forma alrededor nuestro un caparazón durísimo que nos aisla del universo, que nos separa del plano espiritual, tan seguramente como la ostra, encerrada en sus valvas, se aisla de las infinitas grandezas del océano en el cual vive.

Luego, en algunos casos, más frecuentes naturalmente en la patria de Eucken y demás países protestantes que en estos países latinos, el despertar de la conciencia religiosa hace que el individuo rompa con la vida natural, *se niegue a sí mismo,* y entre en contacto con la vida del Espíritu. Es el nuevo nacimiento del cual habla Jesús a Nicodemo, en el relato joanino. Es la conversión, cuya necesidad tanto había acentuado Kant, sobre la cual tanto insiste Tolstoy.

Por fin, habiendo recibido su libertad espiritual y, con ella, *una personalidad definida* (lo que el mero individuo no tiene), el hombre que ha entrado en contacto con el plano espiritual, tendrá que volverse de nuevo hacia el mundo, hacia la naturaleza, para ayudar a transformarla espiritualmente, para actuar en ella como colaborador de Dios.

Así, partiendo exclusivamente de la experiencia religiosa y de las recias personalidades que ella forma, Eucken deduce

que la *personalidad humana,* no el mero individuo, implica la existencia de un Absoluto. La vida espiritual, que es la vida esencialmente humana, implica la cooperación del hombre con una personalidad superior a él; implica la rendición de nuestra libertad para ponerla en armonía con las iniciativas de esa personalidad superior, para dar lugar a la cooperación de Dios con el hombre.

Pero esto, nos dice Eucken, ritschliano a su manera, es, *ante todo,* una cuestión de experiencia; algo que desafía toda explicación racional. Así Eucken se escapa, como por la tangente, de tener que abordar problemas tales como el del por qué existe una oposición entre el plano natural y el plano espiritual; por qué Dios necesita de elevar al individuo material hasta el plano espiritual a fin de asegurarse colaboradores en la obra inconclusa, y por ende temporal, de transformar espiritualmente la naturaleza; de por qué Dios, que suele ser definido como eterno y omnipotente, no ha concluído aun su obra y necesita de colaboradores en ella; de por qué el hombre necesita de ser redimido y la naturaleza transformada; y, por fin, de por qué el hombre es libre para sacrificar o no su voluntad ante la voluntad de Dios.

Eucken deja de lado todos esos problemas, para decirnos sencillamente que la *vida espiritual* es una realidad, un hecho que constatamos en nosotros mismos o en quienes la viven, pero que tal realidad no puede ser definida ni mecánicamente ni lógicamente.

Lo único que podemos decir es que dicha *vida espiritual,* cuya acción el hombre experimenta, no procede de la naturaleza, que está fuera de ella y hace irrupción en ella, negando sus intereses, no occupándose para nada de lo que es agradable o útil al hombre animal, sólo teniendo en vista valores trascendentales: la Verdad y el Bien.

Euken se nos muestra así francamente kantiano, y luterano, considerando al hombre como radicalmente incapaz de elevarse por sí mismo al plano espiritual, necesitado de una regeneración, o sublimación, que tiene que venir de afuera. No hay en él la menor tendencia a concebir la vida espiritual como el florecimiento de un germen ya implantado en el hombre, como la actualización de algo potencial.

Abrir los ojos a las realidades espirituales, *sentirlas*, es el principio de lo que Eucken llama "religión universal", o religión en general. Luego, empero, se inicia una lucha con la naturaleza, que no se ha convertido, que nosotros tenemos que convertir, y entonces viene la experiencia *específicamente religiosa*, lo que Eucken llama "religión característica", en la cual el hombre siente el compañerismo de una Energía Cósmica, de una entidad espiritual y libre, moral y personal, que va formando espiritualmente su *personalidad*, plasmando moralmente su *carácter*.

Entonces lo que adquiere importancia no es lo que el hombre *hace* sino lo que el hombre *es;* sus intenciones, sus aspiraciones, su *transformación interior* de individuo animal en personalidad espiritual. Y todo esto es también cuestión de experiencia, no de prueba racional. La prueba de la experiencia religiosa, según Eucken, está en la *acción* que determina. Sabemos que el árbol es bueno porque son buenos sus frutos.

En esto, Eucken está de acuerdo con William James y con el Pragmatismo. Pero difiere de él avanzando una explicación metafísica, sosteniendo el carácter independiente *trascendente*, de la Vida Espiritual que *inmanentemente* se manifiesta en nosotros. Nosotros no la utilizamos para nuestros fines y conveniencias. Es ella quien nos utiliza para el servicio de sus *valores*.

La filosofía de Eucken es *activista*, como la del Pragmatismo. Dislocado el centro de nuestra personalidad, interesados en la vida espiritual con sus *valores*, y no en la vida material con sus *intereses*, tenemos que entrar en el terreno de la acción. Los intereses vitales son para Eucken, como para Nietzsche, los intereses supremos. No hay religiosidad que Eucken combata más que la que lleva a la *quietud contemplativa*, como hace el monasticismo en sus formas indianas o cristianas. Pero se aparta radicalmente de Nietzsche al repudiar el subjetivismo emocional que éste preconiza. El mundo no es un espectáculo. No está hecho para ser contemplado *estéticamente* sino para luchar valientemente en él ¡por su mejoramiento!

Luego Eucken pasa a ocuparse de las lecciones que esta experiencia religiosa *individual* proyecta sobre la historia de la *humanidad,* ayudándonos a comprender su significado. Si Eucken no nos dice, con los neoplatónicos, que el hombre sea un *microcosmos,* está de acuerdo, cuando menos, en creer que el individuo sea una imagen reducida de la humanidad. Su experiencia religiosa es un epítome de la historia espiritual del género humano.

Para comprender esto bien, hay que empezar por ver lo que aquella experiencia significa no sólo para el futuro sino para el pasado de *cada individuo.* Ahora bien: mientras no se produce la experiencia religiosa, *el pasado es un peso muerto* que aplasta al hombre que lo lleva encima. El hombre está esclavizado por sus costumbres y vicios, por las situaciones en las cuales se ha enredado, por los intereses creados. En cambio, cuando el torrente de la vida espiritual ha hecho irrupción en su existencia, el hombre rompe con todo eso. Si no hay ruptura, no hay conversión. Pero, fijémonos bien, al romper con el pasado, el hombre *no lo anula sino que lo vivifica.* Todo lo que era un peso muerto se vuelve una experiencia que ha cobrado un nuevo significado. Son fuerzas del mal que entran al servicio del bien. El hombre rehace su pasado *dándole un nuevo sentido.* La experiencia del mal le servirá, en adelante, para combatirlo.

De la misma forma, la historia de la humanidad, o de cada uno de los grandes grupos culturales que la componen, puede ser considerada o *como una serie de hechos* como hacen los historiadores sin visión filosófica, o, como quería Hegel, *como una expresión de valores* que se van manifestando en el curso del tiempo. La primera es la perspectiva desde la cual el hombre empírico contempla los hechos de su propia vida que, de esta manera, carece totalmente de significado. El segundo es el punto de vista del hombre regenerado por la experiencia religiosa y que, gracias a ella, puede darse cuenta de que una Providencia le fué guiando, aun en el mal, para llegar a utilizar todas sus experiencias en la orientación superior que dicha experiencia imprimió a su vida, al darle un nuevo sentido.

Enfocada en los puntos culminantes, representados por aquellas figuras que expresan el sentido de una época o dan principio a una época nueva, la Historia es la manifestación de una vida espiritual, el resultado del esfuerzo de los siglos por realizar un ideal que se expresa en el tiempo pero que está fuera de él.

Para que esto se consiga, hace falta que los hombres, en todos los tiempos y en cualquier tiempo, atribuyan algún significado a sus actividades, que no vivan como los animales, comiendo y reproduciéndose sin saber para qué. La humanidad se estancaría si la Historia no fuese renovada y creada por cada nueva generación. De esta manera, cada generación nueva no debe ser una mera copia de las anteriores, como parece ocurrir con los animales (en realidad no ocurre, pues si ocurriera no habría evolución) sino un esfuerzo nuevo, o renovado, para trascender el pasado y seguir fiel a aquel anhelo de superación que, según Nietzsche, hace ascender al hombre de lo humano a lo sobrehumano.

Cada generación, dice Eucken, nietzscheano a su manera, debe sentir su conexión con todo lo que hay de grande y de bello en el pasado, pero, al mismo tiempo, tiene el deber de afirmar su independencia y llevar a cabo su propia obra. Frente al tradicionalismo y al gregarismo católico, Eucken afirma el progresismo y el individualismo protestante.

Aunque el mismo Protestantismo hartas veces lo olvide, ortodoxamente empeñado en mantenerse dentro de la mentalidad de los hombres que, hace muchísimos siglos, compusieron los diversos libros de la Biblia (y que, cuidadosamente examinados, acusan un progreso, una evolución de la mayoría de los más modernos con relación a los más antiguos), Eucken enseña que sólo es un verdadero discípulo aquel que continúa la obra de sus maestros, no aquel que meramente repite sus palabras.

No puede haber amor, dice Eucken, verdadera unión, sino entre almas libres. Por eso, lo primero que un discípulo debe hacer es afirmar su independencia, su *personalidad,* frente al maestro. E, históricamente, nada hay más contrario a los designios de la vida espiritual, nada más antivital que pretender estacionarse en una época o una ideología. Y ¡peor

todavía! nada hay más tonto y absurdo que pretender reproducir lo que ha pasado y resucitar lo que ha muerto.

La Historia no se repite. Los hechos pueden algunas veces reproducirse pero siempre con un nuevo significado. Mas lo *vital* no son los *hechos* sino el Espíritu, los ideales, los valores trascendentales de la vida espiritual que, por medio de los hombres, buscan realizarse en la Historia de la humanidad.

Eucken aplica estos principios en el análisis que hace del Cristianismo histórico, al cual juzga desapasionadamente y con tanta imparcialidad cuanta le es posible.

La religión, nos ha dicho antes, tiene sus raíces en la vida, no en las creencias que surgen después, como expresiones simbólicas de lo que el hombre ha experimentado al entrar en contacto con la vida espiritual. Insatisfecho con la realidad tal como materialmente se le presenta, el hombre busca algo más, algo que está fuera de la naturaleza. Esto lo lleva a una nueva actitud frente a la vida, a lo que Eucken ha llamado la actitud religiosa universal.

Pero luego viene *la religión característica,* de comunión personal con Dios, haciéndole vivir en un nuevo mundo de valores espirituales que, naturalmente, cada hombre no es único en compartir, que es compartido por todos aquellos que han pasado por idénticas experiencias — lo cual es muy distinto de decir que comparten de idénticas creencias, pues cada creencia tiene el valor de la experiencia que refleja o sino carece totalmente de cualquier valor. De ahí que, aun cuando la experiencia religiosa sea personal e íntima, Eucken no conciba la vida religiosa sino en una comunidad de espíritus afines, una κοινόνια una ἀδελφότης como dicen los escritores del Nuevo Testamento.

Ahora bien: todo esto es lo que hace el Cristianismo como ninguna otra religión lo ha hecho. Por eso, Eucken opina que el Cristianismo es la más perfecta materialización de la *religión absoluta* que la Historia registra y, en todas las posibilidades de progreso que comporta, está llamada a ser, cada día más, una realización cada vez más perfecta de esa religión absoluta a la cual el hombre aspira.

El Cristianismo, dice Eucken, ha dado a la humanidad un nuevo tipo de vida espiritual; nuevas fuerzas y heroísmos; confiriendo a cada alma, así sea la del más pobre y del más pecador, un valor absoluto — en esto consiste, según Eucken, la contribución única que trajo al mundo la religión predicada por Jesús.

Por eso, en su último libro *¿Podemos todavía ser cristianos?* Eucken opina que no sólo podemos sino que debemos serlo. "Pero, agrega, sólo podemos ser cristianos si el Cristianismo se considera como un movimiento todavía fluído, si se le arranca de su petrificación dogmática, si se le coloca sobre una base más amplia".

Cristo es una personalidad incomparable, dice Eucken, pero su figura se destaca no en los Evangelios, retratos tendenciosos en los cuales sus autores pusieron muchas de sus preocupaciones subjetivas, *sino atrás de los Evangelios.* Destacar esa figura ha sido la gran obra realizada por la crítica moderna, singularmente por la crítica alemana, desde Baur hasta Harnack y hasta Schweitzer, con cuya labor de depuración Eucken se muestra en franca simpatía.

El Cristo es una personalidad creadora. Pero, agrega Eucken, no puede ser un modelo objetivo. No es imitable, como nada único en su género puede ser imitable. Es un ejemplo y un estímulo para los que le siguen, pero seguir su ejemplo no es imitar servilmente sus acciones sino inspirarse en su espíritu, aplicándolo en las condiciones, totalmente diferentes de las de su tiempo, que nos ofrece el mundo moderno.

Reaccionando contra la tendencia que inspira a todos los autores del Nuevo Testamento, Eucken, siguiendo la tradición de Lessing en el pensamiento alemán, sostiene que debemos honrar a Jesús como a un adalid, pero no hacer de él el centro de un culto. El alma, a la cual la experiencia religiosa pone en contacto directo con lo Divino, no necesita de intermediarios. Jesús es un ejemplo de la vida religiosa más intensa, pero no es un mediador y Eucken rechaza totalmente los dogmas de la encarnación del Logos en Jesús tanto como el valor expiatorio atribuido por San Pablo a la muerte del Cristo.

Al hacer estas afirmaciones, cuyo valor subjetivo no puede escapársenos, Eucken olvida el valor, también subjetivo.

pero no por eso menos real, que implican los dogmas que rechaza y que, como todo dogma, son fruto de una experiencia de la experiencia cristiana.

Si esta experiencia, determinada por el contacto con Jesús, no hubiese sido muy honda, los primeros cristianos no hubiesen pensado en dar a Jesús el valor religioso que le atribuyen, buscando en el arsenal ideológico de su tiempo, en la escatología hebrea, con su esperanza del advenimiento del Mesías, en la filosofía griega, con su concepto del Logos, en los cultos esotéricos de los dioses salvadores, tales como Dionisos, Isis, Adonis y Atis, los términos más altos, los conceptos más profundos, para expresar, en algún símbolo que moviera las conciencias y excitara la imaginación, todo lo que Jesús había representado espiritualmente en sus vidas.

La conciencia cristiana actual tiene el derecho de reinterpretar esos símbolo o crear otros nuevos. Lo menos que puede decir, retomando una idea paulina, cuando presenta al Cristo como el fundador de una nueva humanidad, es decir que en Jesús se produjo uno de esos saltos, una de esas mutaciones bruscas de que, fundada en la experiencia, nos habla desde De Vries, la biología moderna. (1) Jesús representa, en la vida espiritual de la humanidad, lo que el primer hombre representó en la evolución biológica, con relación al antropoide. En realidad, en ambos casos, lo que se produjo no fué un cambio morfológico sino un salto espiritual; en el primer hombre la conciencia del pecado o, lo que equivale a lo mismo, la conciencia del deber; en Jesús la conciencia, en el hombre, de su filiación divina.

Pero si el Cristianismo ha de perdurar o, lo que significa idéntica cosa, si el Cristo ha de seguir despertando la conciencia religiosa de la humanidad, exigiendo de los hombres la lealtad y dedicacion absolutas que la conciencia cristiana siempre le ha dado, lo único que no puede hacerse es tomarlo sencillamente como un adalid. Si atrás del hombre, del Nazareno, no vemos una idea divina que se realiza en la Historia,

(1) Es interesante consignar aquí que interrogado Hans Driesch por el Dr. Stanley Jones, según éste nos relata en su libro *The Christ of the Indian Road,* si Jesús puede ser considerado de esta manera, Driesch admitió la posibilidad.

entonces carece de sentido tanto el Cristianismo como la Historia misma sobre cuya necesidad de interpretación ideológica Eucken, formado en la escuela de Hegel, escribió páginas tan hermosas.

Eucken representa las tendencias más avanzadas del Protestantismo alemán. Max Scheler, en cambio, significa la tendencia de reversión al Catolicismo que, tanto en Alemania como en Inglaterra, ha tomado gran incremento en los últimos lustros.

Su contribución a la filosofía contemporánea es grande a causa de la enorme luz que, mediante sus estudios sobre la *simpatía,* ha proyectado sobre el valor gnoseológico de ésta y, de consiguiente, por la luz que proyecta sobre el valor de las extraordinarias intuiciones místicas de Jacobo Boehme y, en general, sobre todo el valor que pueda tener el conocimiento místico.

Sobre este tema escribió el francés Recéjac una obra importantísima: *Les fondements de la connaisance mystique* y, hace muy pocos años, Jean Baruzi ha renovado el interés por estos asuntos mediante un monumental trabajo acerca de ese abismal pensador que fué el gran carmelita español San Juan de la Cruz.

Los místicos pretenden poseer una ciencia que le es infundida κατ' ἐξοχήν, que no es fruto del estudio ni producto del discurrimiento. En algunos casos se limitan a la afirmación; como, por ejemplo, cuando Santa Teresa de Jesús nos cuenta que *vió* los misterios de la Santísima Trinidad pero, al decirnos ésto, nada agrega para que nosotros podamos aprovechar de su visión, conociendo algo más de esos misterios. En otros casos, empero, como ocurre con Jacobo Boehme, aun haciendo la parte que corresponde a sus lecturas de Weigel y de Paracelso, así como a lo que es fruto de su propio discurso, queda mucho que parece ser obtenido por una intuición directa y que nos abre nuevas perspectivas, perspectivas que, como vimos, la ciencia experimental va confirmando más y más.

¿Cómo se obtuvo esta intuición? ¿Tendrá el hombre algún otro órgano de aprehensión de la realidad además de la razón

discursiva que Kant estudió tan exhaustivamente? ¿Será ese órgano más importante todavía que la razón misma?

Ya hemos visto lo que Myers, James y Bergson nos dicen de lo subconsciente, considerado no como el sótano en el cual se almacenan las impresiones aparentemente olvidadas de la conciencia racional, sino como la periferia de la cual esta conciencia es el punto luminoso; como la sensibilidad misma, casi inconsciente pero vital que, antes de que se produzca la conciencia de lo subjetivo y de lo objetivo, pone a los seres vivos (Lotze incluye también a lo inorgánico) en contacto vivido con la realidad, considerada no como algo exterior *sino como el todo del cual uno hace parte.*

Esto, según Bergson, como también vimos, es la característica del *instinto,* bastante atrofiado en el hombre pero del cual tenemos *en la simpatía* una supervivencia bastante apreciable. Mediante ella, una madre amorosa se da cuenta de lo que ocurre en su hijo, sin que el raciocinio intervenga, a lo menos previamente. Mediante ella tenemos la intuición (una experiencia prerracional) del carácter de una persona con quien entramos en contacto por primera vez y que, a primera vista, nos resulta *atrayente* o *repelente.* Mediante ella, por fin, podemos *sentir* la vida de los seres con los cuales no nos es dable un contacto racional, tales como las plantas y los animales.

El estudio de la biología, y desde luego el de la Historia, no nos es posible sin la simpatía, dice Bergson. En vano ciertos materialistas protestan de que el hombre juzge antropomórficamente, *humanamente* ,los fenómenos biológicos. Es que si no los juzgamos así no los podemos juzgar de ninguna manera. El que no sepa leer en la mirada de ciertos animales la misma candura que hay en los ojos del niño, no entiende ni a los animales ni al niño. Más cerca seguramente de la verdad se encuentra el que aprecia el movimiento de una mosca, buscando un rayo de sol, por el placer que a él mismo le causa la luz y la repulsión instintiva que nos produce entrar en una mina, que aquellos que, como Descartes con su seco y exclusivo *racionalismo,* consideran a los seres vivos como meros mecanismos y para quienes, como ocurría con los cartesianos, el grito de un animal agarrado en una trampa es sencillamente el ruido de una máquina que se descompone.

Aun lo inorgánico mismo, como dice Lotze, nos resulta más comprensible juzgado así, *por simpatía,* que de cualquier otra forma. Juzgar la atracción y repulsión de los átomos considerándolos dotados de *sensibilidad,* como nosotros, es juzgar de acuerdo *con* una *experiencia* que poseemos. Suponer al mundo inorgánico indotado de sensibilidad y luego ver en los movimientos de una mosca que busca los rayos del sol los mismos tropismos ciegos que mueven las limaduras de hierro bajo la acción de un imán, es juzgar en *contra* de nuestra *experiencia.* (1)

La *simpatía,* la facultad de *sentir con,* de *com-padecer,* es un medio de revivir y reproducir *afectivamente* los hechos psíquicos de los demás y, por lo tanto, de comprenderlos. Y si la experiencia nos prueba que la simpatía no nos engaña cuando damos de comer a un perro que nos mira mientras nosotros comemos, no hay lógica en suponer que nos lleve por falsos caminos si, de acuerdo con la tesis de los biólogos vitalistas modernos, juzgamos por lo que a nosotros nos ocurre los movimientos de ciertos organismos monocelulares que buscan una luz suave y huyen de una luz demasiado fuerte, van hacia el agua azucarada y huyen de las zonas en las cuales una gota de ácido ejerce su acción.

Las modernas tendencias vitalistas juzgan de acuerdo con una *experiencia* cuando explican la atracción mutua de los átomos del hidrógeno y del oxígeno por lo que ocurre, en los animales superiores, entre individuos de distinto sexo. Juzgan lo desconocido por lo conocido. En cambio, pretenden hacer exactamente lo contrario aquellos sociólogos que tratan de juzgar la antipatía de los yanquis por los negros de acuerdo con la repulsión, que suponen enteramente mecánica y ciega, de ciertos elementos químicos respecto a otros.

El hecho de la *simpatía* da testimonio, según Bergson y según Driesch, de la existencia de una unidad supraindividual de todas las formas de la vida; la unidad de la *intelequia vital,* como dice el segundo. Ya Schopenhauer decía que la *piedad*

(1) Esto va contra lo que Max Nordau dice en el capítulo III de su *Biología de la Etica,* combatiendo las conclusiones de los biólogos Guillermo Roux y Guillermo Kleinsörgen.

revelaba la unidad del Ser, fuente y base común de todos y cada uno de los *yoes* individuales, y Nietzsche afirmaba que la alegría, la exaltación dionisíaca, fundiendo a los hombres entre sí y con la naturaleza, destruyendo la apariencia individual, rompiendo el velo de Maya, descubría, ante el hombre, al misterioso Uno Primitivo.

De cualquier manera, es siempre la *simpatía* representando un papel gnoseológico, dando al hombre un conocimiento superior al que la razón le puede dar, un conocimiento intuitivo, inmediato, de la esencia misma de la realidad substancial, oculta tras el velo de la multiplicidad fenomenal.

Max Scheler retoma esta corriente del pensamiento moderno, insistiendo sobre el significado *moral* y *social* de los Sentimientos, que el racionalismo socrático pretendía subordinar a la Razón y hasta anular frente a ésta; insistiendo sobre el carácter esencialmente *emotivo* de toda nuestra vida moral, social y religiosa.

En dos formas, que son como el polo positivo y negativo de un mismo sentimiento: la *simpatía* y el *resentimiento*, se manifiesta dicha vida. La ''lógica del corazón'' o ''la razón del corazón'', de que tanto hablara Pascal, es para Max Scheler la base misma de la Etica. De esa lógica, de esa razón, puramente sentimentales, proceden los grandes arranques heroicos, generosos, de las morales afirmativas, como la de Jesús, tanto como, aun que en forma inversa, las inhibiciones estrechas, negativas, del fariseísmo y del puritanismo, que ponen el acento sobre lo que el hombre *no* debe hacer, en lugar de ponerlo sobre lo que el hombre, lleno de entusiasmo, forzosamente hará. (1)

Pero hay algo más. El *amor* y la *simpatía* representan funciones gracias a las cuales nos aproximamos de la *esencia* de las cosas, como ya habían enseñado Platón, San Agustín y Pascal. Son el origen de una conciencia *pre-lógica* de la realidad y esa conciencia no nos engaña al darnos la intuición

(1) A pesar de su simpatía por el Catolicismo, Max Scheler ve una manifestación de *resentimiento* (de despecho) en la preocupación morbosa de ciertos sacerdotes por los tópicos sexuales, luchando contra los trajes escotados de las señoras, contra los bailes, etc., y haciendo consistir casi toda la moral en la actitud sexual.

directa, no razonada, de la *belleza* de las cosas, del *carácter* de las personas. El razonamiento que sobreviene después, muchas veces como una reacción contra esa intuición, puede engañarnos. Pero la experiencia nos dice que tales impresiones expontáneas, intuitivas, nos ponen en un contacto más seguro con la realidad que el que puede darnos un análisis lógico. Muchas veces este análisis es imposible. "Me gusta" o "no me gusta" suele ser un juicio definitivo que, sobre todo en arte, no gana nada, y suele perder mucho, cuando se pretende apoyarlo en razonamientos.

La *percepción afectiva,* la simpatía, son fenómenos primitivos; *prerracionales.* Simpatía y antipatía son datos todavía más primitivos que la percepción de los colores. Experimentos concluyentes de psicología infantil han demostrado que un niño de pocos meses distingue un rostro *sonriente* de otro *airado* mucho antes de reaccionar descriminadamente frente a objetos de diversos tonos. El niño de pecho tiene ya sus *simpatías* y *antipatías* por las personas que se le acercan, igual que, según Lotze, las tienen los mismos átomos entre sí.

Todo esto es una forma *anticipada* del conocimiento del *valor* de las cosas y, por lo tanto, tan valedera o más que el conocimiento racional. Ya Sócrates decía que no se sabe lo que una cosa *es* sino cuando sabemos *para qué sirve.* La intuición del *valor* es la base del conocimiento de los objetos y, de consiguiente, en el *sentimiento* que tenemos del *valor* de las cosas y de sus relaciones la razón posee una revelación tan seria de la realidad como en los principios racionales que puedan guiarla en su búsqueda.

El concepto de *valor* será así la base de la filosofía fenomenológica de Max Scheler. Los *valores,* nos dice, son fenómenos claramente sentidos. No son materia de juicio. Son algo que nos es dado directamente en el sentido; como cuando clasificamos de *agradable* o *desagradable,* de *buena* o de *mala* tal cosa o tal persona, y eso la experiencia nos dice que el niño ya lo hace *instintivamente.*

Nuestra vida afectiva, siendo una fuente reveladora de valores, tiene, por lo tanto, un carácter intencional, una *finalidad;* es un órgano de la vida, un instrumento vital. Y no nos sirve tan sólo para la vida física. De acuerdo con la tra-

dición platónica, de la cual es uno de los más brillantes exponentes en la edad moderna., Max Scheler considera que tal vida afectiva, manifestándose en la *simpatía*, en el *amor*, es un fenómeno que tiene un alcance metafísico, que nos pone en contacto con lo suprafenomenal, como han dicho todos los místicos.

Max Scheler considera el *amor* como algo distinto del instinto sexual. El *amor* es, en realidad, un instinto de lujo concedido al hombre para ponerlo en contacto y darle la intuición de los valores espirituales. No nos es dado para la finalidad puramente biológica de la reproducción de la especie. Para eso bastaría el instinto sexual que el hombre comparte con los animales. El *amor*, creador del arte (primordialmente de la música y de la poesía) es una emanación de las fuerzas profundas que plasman al cosmos. Es una fuerza vital, creadora, que expresa la aspiración constante de la Vida a sobrepasar su nivel.

Lo hace creando *valores espirituales*, superbiológicos: caballerosidad, amor romántico, misticismo. El amor es un movimiento que crea valores, que da al hombre la intuición de los valores universales y, dándoselos, lo eleva hasta Dios. No se había equivocado Platón al decirnos que Afrodite Pandemos conduce hasta Afrodite Urania, que el amor de la belleza sensible eleva al amor de lo Divino, a la fuente de toda belleza. No se equivoca el Kempis cuando nos dice que el amor procede de Dios y sólo en Dios puede hallar reposo.

Así, partiendo del valor gnoseológico de la *simpatía*, aborda Max Scheler el estudio de la Etica y de la Religión.

Desde luego, la *simpatía* suprime esa ilusión del hombre natural que es el *egocentrismo*. Consiste éste, en primer lugar, en la ilusión de tomar el mundo que nos rodea, el mundo de nuestros sentidos, como una realidad cósmica, universal. Esto es lo que da lugar, en filosofía, al *naturalismo*, al burdo empirismo que pretende llamarse realista. Luego, cometido este primer error, el *egocentrismo* comete otro: el de identificar los valores personales con los valores del mundo que nos rodea y estos *valores del mundo* con el *mundo de los valores*, que, como había dicho Eucken, constituye una esfera aparte y superior al mundo material.

Esta ilusión tiene su cumbre, en la filosofía alemana, en el *solipsismo* de Max Stirner, al cual ya nos referimos, que considera el *yo* individual como la realidad absoluta, *como lo único,* y todo lo demás como *su propiedad.*

Pero esta ilusión, dice Max Scheler, desaparece con la *simpatía* que nos da la intuición del valor igual al de nuestro *yo* que tiene el *yo* de los demás hombres. Entonces nos damos cuenta de que cada uno de los otros hombres es tan real como nosotros mismos; que su *yo* tiene tanto valor como nuestro *yo* y el egocentrismo desaparece.

Sin embargo, agrega Max Scheler, en la simpatía subsiste la diferencia *real* y *substancial* que existe entre las personas, centros de actividad concretos. Cada persona difiere de las demás por su *manera de ser.* Por su *esencia* personal, cada persona es una *entidad absoluta.* La simpatía nos ayuda a *compadecer,* a sentir *con* los otros, pero no llega a tanto que nos coloque dentro de ellos.

Los estados *afectivos* de cada persona son absolutamente impenetrables. Nadie los puede experimentar de la misma manera que quien los experimenta y la *simpatía* supone esta diferencia esencial entre las personas. Nos da la intuición del valor del *yo* de otro pero no lo anula.

Así se destaca radicalmente Max Scheler de Bergson y de Driesch, para quienes la simpatía, como dijimos antes, es una prueba de la existencia de una unidad supraindividual. Lo que la simpatía nos revela, dice Max Scheler, es únicamente una unidad de *objeto* entre las personas destinadas a vivir juntas, a trabajar juntas, a servir un interés común. Implica la existencia, por encima de todas las personas, de una Razón que ha determinado un *fin* para todas ellas. Prueba que todas las personas son el producto de un solo y único Creador, pero no, en ninguna manera, que todas las personas sean iguales más que en valor.

Así, según Max Scheler, la existencia de la simpatía entre personas diferentes y cuya diferencia la simpatía empieza por reconocer, es una prueba a favor del *Deísmo* o del *Panenteísmo,* pero jamás a favor del *Panteísmo* o cualquier otra clase de monismo que hace caso omiso de las diferencias individuales.

Es un argumento a favor del Cristianismo pero no del Indoísmo.

De la misma manera, Max Scheler, rechaza la explicación bergsoniana de la esencia cósmica por el *elán vital*, la *entelequia*, el *alma universal*, etc., Cada manifestación de vida es autónoma. Cada personalidad es ya primitivamente una *individualización*. Es el producto de un *principio dinámico* que determina el cuerpo y las acciones de cada cual, pero este principio no es meramente la fuerza vital, idéntica en todos los seres, sino un *espíritu* que, al revés de Driesch, Max Scheler no quiere que se confunda con la vida.

Esto, que el análisis de la *simpatía* nos enseña, es confirmado por el análisis del *amor*. Los místicos, dice Max Scheler, han abusado demasiado de la imagen de la identificación del amante con el amado; "amada con el amado transformada", como dice nuestro San Juan de la Cruz. Tratar a alguien como si fuera idéntico a *mí* suprime su realidad fenomenológica, dice Scheler. El amor verdadero consiste en comprender a otra persona, ponerse en su lugar, pero no en substituirla o imponérsele. La madre predominante y prepotente, que no respeta la personalidad de su hijo, que no quiere que se desarrollen sus características personales, cree ser la mejor de las madres cuando, en realidad, es la peor. Lo que ella cree que es amor es insoportable egoísmo. Es ésta también la lección que nos da Rabindranath Tagore en una de sus poesías en la cual, después de exconjurar al amor para que cese de embriagarle con sus perfumes capitosos, de suplicarle que le deje respirar el aire puro, concluye rogando: "dame la libertad de ofrecerte un corazón libre".

El amor, que no se confunde con el amado, es el que ha engendrado en el hombre la *idea* de Dios. Pero éste, antes de ser concebido racionalmente como una idea, es, dice Max Scheler, un valor percibido por la esencia afectiva del hombre; de todos los valores el valor supremo.

Partiendo sencillamente de los hechos naturales, la razón humana no hubiera podido nunca llegar a afirmar lógicamente que la causa y razón de ser del universo fuera una voluntad divina. Hay demasiadas cosas absurdas en la naturaleza y en el hombre para hacer posible tal conclusión.

La creencia en Dios no procede de un razonamiento, de un conocimiento intelectual. Un contacto *emocional* con lo Divino, un *sentido* de su presencia, precede todas las demostraciones de su existencia. Al contrario del racionalismo renacentista que pretendía fundar la religión natural en unos cuantos postulados racionales, Max Scheler opina que toda conciencia de la realidad de Dios se funda en una experiencia, en una revelación positiva de Dios en una persona concreta.

Percibido inmediatamente, directamente, por el hombre, Dios, en lugar de ser un producto de la razón, es un factor de razonamiento. La teología, con sus símbolos, tiene mucho más de arte que de ciencia, pero, como cualquier ciencia positiva, parte de una base experimental. Si el hombre no tuviera oído, nunca se le habría ocurrido buscar las leyes de la acústica. Si no tuviera una experiencia religiosa no especularía acerca de ella.

Esta experiencia sólo es posible gracias a la *percepción afectiva* de la cual el hombre está dotado y que es para él un instrumento de conocimiento tan seguro como la razón. El amor, percibiendo valores, percibe a Dios como valor supremo. De la misma manera que, contemplada con amor, se percibe la belleza de una cosa o de una persona, la vida, contemplada con amor, revela a Dios.

Ahora bien, igual que la *simpatía,* el amor puramente espiritual, distinto del amor vital e irreductible a éste, dice Max Scheler, no proporciona el menor argumento a favor de una metafísica panteísta o monista. Más bien concuerda con una metafísica deísta o panenteísta que postula la existencia de un principio espiritual y *personal* en el mundo.

El amor espiritual concluye en la posiblilidad de la existencia de un centro espiritual propio a *cada* hombre, a cada esencia espiritual. El alma religiosa no se engaña cuando dice ¡Dios *mío!* y esta exclamación, por otra parte, no excluye la afirmación de que ese centro espiritual de *cada* hombre sea el principio metafísico del mundo, *uno* de cuyos atributos es la vida universal a la cual, de esta manera, Sehcler, de acuerdo con el Platonismo, no confunde con la plenitud de Dios.

El hombre, capaz de percibir el valor divino *en* las cosas, es, por esta razón, el más elevado de los seres que habitan la

Tierra. Pero lo es tan sólo en cuanto sirve de vehículo a actos independientes de su organización biológica y en cuanto realiza los *valores* que a tales actos corresponden. Lo que hay en él de original, lo que, por medio de él, surge en el mundo, es un orden superior a toda la *vida* y, al mismo tiempo, una nueva forma de unidad de ese orden superior.

Bien considerado, el hombre es tan sólo un esfuerzo, un movimiento, un tránsito de lo natural a lo divino. Por eso, dice Scheler, el Cristianismo siempre ha mirado con relativa indiferencia lo que para el pensamiento antiguo era el título por excelencia de la humanidad: el carácter racional que separa al hombre de la bestia. La verdadera diferencia, según el pensamiento cristiano, es la que distingue el estado *natural* del estado de *gracia*, el *hombre natural* del *hombre redimido,* el hombre según Adán y el hombre según Cristo — el que está en contacto con la vida eterna, *en el Reino de Dios,* y aquel que no lo está.

El *hombre natural,* según el concepto cristiano, se distingue del animal tan sólo en *grado* pero no en *esencia.* Sólo en el *hombre redimido* se revela un nuevo orden y un nuevo plano de existencia, valores superbiológicos que ni el animal ni el hombre natural son capaces de percibir. Sólo en el Cristo, y en el cristiano identificado con él, se manifiesta una nueva forma de existencia y de vida, por encima de lo *animal* y también de lo *humano.*

De acuerdo con este criterio, que Max Scheler ha bebido en los escritos de San Pablo y de San Agustín, el Cristianismo, según Scheler, no ha producido tan sólo una *religión nueva* sino una *nueva etapa* en la evolución espiritual de la humanidad. El Indoísmo se caracteriza por la identificación del hombre con la naturaleza por medio de una compasión en el sufrimiento. El indo sufre con todos los seres que, como él, tienen lo que él considera la irremediable desgracia de existir. El Helenismo se había distinguido por una similar identificación con la naturaleza, pero en la alegría. El griego comulgaba con la naturaleza entera en el júbilo de la existencia. El Cristianismo Primitivo, dice Max Scheler de acuerdo con Eucken, se perfila señeramente desdeñando la naturaleza y preconizando el amor de Dios por sí mismo y el de los demás

seres humanos, por amor de Dios. El ἔρως griego, el amor carnal, se transforma en el ἀγάπη cristiano, el amor espiritual. Pero con Francisco de Asís (por quien Scheler tiene una veneración que recuerda la de los *franciscanos espirituales*, discípulos de Joaquín de Floris y de Gerardo de Borgo San Donnino, que consideraban a Francisco como el nuevo Cristo, el fundador del Reinado del Santo Espíritu), con Francisco de Asís, dice Scheler, se produce una síntesis de lo que Helenismo y Cristianismo Primitivo son, respectivamente, la tesis y antítesis. Bajo la influencia de los trovadores provenzales y de su exaltación del amor, sublimando el instinto sexual en amor caballeresco, se produce una síntesis de *Eros* y de *Agape*. Francisco de Asís exalta la naturaleza elevándola al plano divino. El Cristianismo Primitivo recomendaba el amor a los hombres por amor de Dios. El Franciscanismo predica el amor a todas las criaturas por amor al Padre en cuya acción creadora todos nos debemos sentir hermanos.

Así, con Francisco de Asís, el Cristianismo llega a plena madurez, capacitando al hombre para ejercer sobre la naturaleza aquella acción redentora a la cual San Pablo se refiere en el cap. VIII de la Epístola a los Romanos. Esto, empero, no quiere naturalmente decir que no le queden todavía muchos obstáculos para vencer en su tarea de levantar al hombre hasta la altura espiritual que el Cristo ejemplica y a la naturaleza con él.

El primero de ellos, según Scheler, es el sexualismo consciente, sistemáticamente cultivado, que se expresa por medio del arte renacentista, que hace irrupción en la época del Renacimiento, a pesar de las fuerzas contrarias del Platonismo Cristiano que, desde el Dante, actuaron en él, y que el mundo moderno, enfermo de erotismo, ha heredado del Renacimiento.

El segundo es la tendencia al panteísmo que, desde Giordano Bruno y Espinoza, predomina en buena parte de la filosofía moderna y que lleva al hombre actual a retroceder al culto de la naturaleza por la naturaleza misma, como los griegos, incapacitándolo para sentir los valores espirituales supremos que *a través* de la naturaleza se revelan.

El tercero, contrario al panteísmo pero no menos funesto, según Max Scheler, es el Protestantismo que, en su opinión (y

a pesar de lo que puedan representar un Jacobo Boehme, un Novalis, un Wordsworth), significa una regresión a la sensibilidad, o antes insensibilidad judaica, del Cristianismo Primitivo, suprimiendo toda fusión afectiva del hombre con la naturaleza y originando el capitalismo moderno que sólo piensa en explotarla.

El cuarto, por fin, es el Humanismo moderno, ejemplificado en Augusto Comte y su flamante Religión de la Humanidad, exaltando los valores humanos por sí mismos, como el Panteísmo exalta la naturaleza por la naturaleza misma, lo cual, según Scheler, no es sino una explosión del despecho, del resentimiento, del hombre mediocre, incapaz de sentir el amor de Dios y el amor de la patria y odiándolos profundamente a causa de esa misma incapacidad para sentirlos.

En lucha contra estos cuatro males, Max Scheler recomienda, como ideal ecuménico para la humanidad moderna, infundir en el Asia *nuestro* amor acósmico de la persona espiritual y elevarnos nosotros a *su* fusión cósmico-vital.

El hombre occidental se halla tan necesitado de lo segundo, como el hombre oriental de lo primero. Nos hace falta la fusión afectiva, que posee el asiático, del hombre con la naturaleza, porque cuando esta fusión falta, dice Scheler, el hombre se hàlla separado de la madre eterna. Entonces cae en los horrores en los cuales se ha precipitado la mentalidad y sensibilidad capitalistas del moderno mundo occidental, obtuso, ciego y sordo, sórdido en su utilitarismo, suicida sin darse cuenta, que, habiendo empezado por explotar, sin amor, a la naturaleza, ha concluído por explotar al hombre, sin piedad.

Las guerras internacionales, la lucha de clases, son el resultado que Europa y América han sacado de ese estado de espíritu utilitarista que, según Scheler, le infiltró el Calvinismo, haciendo del trabajo la virtud suprema y del ahorro la suprema calidad. (1)

(1) El Dean Inge, en su estudio *Protestantismo* abunda en conceptos semejantes. Enséñese, nos dice, que el trabajo es la suprema virtud de un pueblo, dígasele luego que casi no hay forma de gastar dinero que no sea pecaminosa y tendremos fatalmente el *capitalismo;* lo que el Puritanismo hizo de los pueblos plasmados por su acción.

Reaccionando contra ello, el espíritu cristiano, culminado en el Franciscanismo, tendrá que enseñar al mundo que hay un valor divino en la naturaleza, no porque ella sea divina, sino porque Dios es su autor; que la naturaleza es una madre que alimenta al hombre y a la cual el hombre debe tratar con la reverencia que a una madre se debe; que, elevado todo al plano espiritual, el amor a Dios comprende el amor a todas sus criaturas y que, miradas las relaciones y actividades humanas desde esa perspectiva, no hay derecho a usar de los demás, ni de uno mismo, sino para aumentar las *fuerzas espirituales* de la civilización.

r) RODOLFO OTTO Y HERMANN KEYSERLING.

El *amor*, como una forma de la percepción emotiva de la cual el hombre está dotado para tener la intuición inmediata del valor de la realidad, es, según Max Scheler, lo que le eleva hasta el conocimiento emocionalmente intuitivo de ese valor supremo que la palabra Dios simboliza.

Rodolfo Otto, en cambio, considera que es el *temor* y aun el *terror* lo que primordialmente da al hombre la intuición de lo sobrehumano, de lo sobrenautral, de lo divino, de lo que él — luego veremos por qué — propone que llamemos lo *numinoso*.

Aparentemente parece que hubiera una contradicción; en el fondo no la hay. No la hay, desde luego, porque los dos grandes pensadores alemanes coinciden en hacer depender el fenómeno religioso no de un conocimiento racional sino emotivo; no de un *razonamiento* sino de un *sentimiento*. No existe tal contradicción, en segundo lugar, porque así como la energía eléctrica se polariza positiva o negativamente sin dejar de ser la misma energía, una sola y única energía, *temor* y *amor*, repulsión y atracción, no son sino polarizaciones de un mismo sentimiento que no sólo no se excluyen sino que, como Otto explica, se intercambian y complementan.

En su análisis del sentimiento religioso, Max Scheler se ha fijado preferentemente en lo que ocurre en las manifestaciones superiores de las religiones más evolucionadas. Otto, en cambio, se fija preferentemente en las manifestaciones de la religiosidad primitiva. Uno y otro se complementan, probándo-

nos, con sus análisis, que la percepción emotiva del hombre siempre ha descubierto, alternada o sintéticamente, los dos elementos que la admirable intuición mística de Jacobo Boehme descubre en la misma esencia de la Divinidad: el elemento fuego y el elemento luz, la energía y la voluntad, lo arracional y lo racional, la ira y el amor.

El *temor de Dios* es el sentimiento preponderante en el Antiguo Testamento, sin excluir naturalemnte el *amor* que rebosa espléndidamente en la exaltación mística de algunos salmos, como, por ejemplo, el LXXIII, en el cual el alma del hombre humillado por la prepotencia de los inícuos, hace explosión en un grito admirable. "¿A quién tengo en el cielo más que a ti? ¡Teniéndote a ti nada quiero en la Tierra!"

El *amor de Dios* es, en cambio, el sentimiento que predomina en el Nuevo Testamento, cristalizado alrededor de las enseñanzas de Jesús sobre el carácter paternal de la Divinidad y, más que todo, en el sentimiento de la manifestación de Dios, como poder redentor, en la persona del Cristo. Pero, aun en el Nuevo Testamento, no se excluye tampoco el *temor,* que recorre sus páginas como un escalofrío, sobrecogiendo el alma con sus frecuentes alusiones a la *ira divina,* con sus terrores y sus esperanzas puestos en la proximidad del Día del Juicio.

Sin un equilibrio de *temor* y de *amor* no puede existir una religión que, al mismo tiempo, discipline y aliente al hombre. No hay duda de que un hijo tratado con excesiva severidad, paralizado por el terror y no teniendo intimidad alguna con su padre como para perdirle consejo y confiarle sus cuitas, se echará irremediablemente a perder. Pero, de igual manera, si no ha sido tratado con cierta severidad, sujeto a una disciplina, no es menos cierto que también se perderá irremediablemente. En el primer caso, la dureza del padre le impedirá ver el amor paterno, que en realidad no existe, pues lo que el mismo padre considerará quizás como tal no es sino prepotencia, egoísmo, falta de respeto por la personalidad de su hijo. Pero en el segundo caso, cuando el hijo no ve en el padre al consejero, al mentor que debiera ser, y concluye por tratarlo como a un camarada ,a un compinche, sin el menor respeto y sin el menor temor, no percibirá tampoco su amor que, de igual manera que

en el caso anterior, tampoco existe pues no merece tal nombre lo que es débil complacencia, cobarde complicidad.

En religión ocurre otro tanto. Si el terror predomina hasta el punto de impedir que surja el amor; si el hombre se fija apenas en los aspectos terribles, temerosos aun que sublimes, de las fuerzas creadoras, se produce una religión sombría, que apabulla a los mortales; una religión paralizante y sanguinaria, como la de los antiguos fenicios con sus sacrificios a Moloc, como la de los aztecas con sus inmolaciones cruentas en honor de espantosas divinidades sanguinarias. Pero si el hombre se fija únicamente en los aspectos risueños de la naturaleza, si tiene en cuenta tan sólo la alegría de la cual rebosa la vida, el resultado será, igualmente aun que en otro sentido, una religión sin moral, un naturalismo erótico como el Dionisismo de los antiguos helenos, que tanto entusiasmaba a Nietzsche.

El sentimiento religioso de los pueblos politeístas polarizó generalmente uno y otro sentimiento en los expresivos símbolos de las divinidades que presiden el amor y la muerte; Astarté, la Venus fenicia, con sus cultos orgiásticos, y Moloc con sus cultos sanguinarios. La evolución religiosa judaico-cristiana, se fijó primero en el carácter terrible de lo Divino para ir acentuando poco a poco, desde Oseas hasta Jesús, el carácter paternal de la Divinidad. Ambos elementos, empero, tienen que equilibrarse. Si las enseñanzas de Jesús fueron consideradas como una "buena nueva", esto ocurrió tan sólo gracias al fondo sombrío del legalismo farisaico, nacido del terror. Pero si éste daba lugar a una religión mezquina, puede ocurrir lo mismo si se exagera el elemento contrario. Si el temor y la reverencia desaparecen, tendremos fatalmente esa clase de religiosidad melíflua, melosa, blanducha, que caracteriza ciertas manifestaciones del Cristianismo moderno. Una religión inarticulada, sin vigor, que es como un sedante para los nervios cansados de gentes agotadas por la vida mundana, una especie de vicio estéril y vergonzoso, dando razón a los que, fijándose tan sólo en esos aspectos degenerados de la religión, dicen, con toda justicia, que ésta es el opio del pueblo.

La Divinidad, según Boehme, tiene dos aspectos. Un fondo energético, que es su aspecto terrible, y un elemento amoroso, que es un aspecto paternal. Rodolfo Otto, sobre cuya mentali-

dad Jacobo Boehme ha ejercido una influencia directa y decisiva, escribe su obra *Lo Santo* para explicar cómo y por qué la concepción emotiva de la humanidad tuvo necesariamente que empezar por percibir lo primero, acentuando el elemento arracional, primigenio, de la religión.

La fe como *convicción,* opuesta al mero *sentimiento,* nos dice Otto, sólo es posible cuando formulada *racionalmente.* De consiguiente, las religiones superiores tienen que estar expresadas en conceptos de eminente claridad, transparencia y plenitud. *Pero los predicados racionales no apuran ni agotan la esencia de la Divinidad.*

Naturalmente no se puede hablar sino racionalmente. El lenguaje está hecho para transmitir conceptos. Pero hay y habrá siempre una contraposición entre *racionalismo* y *religión profunda.* Esta, en realidad, es sencillamente inexplicable y, hondamente sentida, sumerje al hombre en el silencio.

La ortodoxia es madre del racionalismo, porque todo dogma racionaliza la idea de Dios. La *emoción* religiosa, empero, es lo que actúa *primariamente* antes de la formación de los mitos y de los dogmas más primitivos. Y esta *emoción,* evidentemente, es arracional como toda emoción.

¿De dónde procede? De una calidad innata que tiene el hombre para percibir *lo divino,* como la tiene para percibir *lo bello.* Nadie ha enseñado al niño que apenas empieza a hablar, y aun antes que empiece a hablar, a distinguir lo hermoso de lo feo, a sentirse atraído por lo primero y repelido por lo segundo. Sin embargo, al visitar un Jardín Zoológico por primera vez, el niño aplica instintivamente las categorías de *bello* y de *feo,* clasificando a un tigre en la primera, a un hipopótamo en la segunda.

Lo mismo ocurre, en el hombre primitivo, con lo *divino* o con lo *sagrado.* Lo sagrado, o *santo,* es una categoría explicativa, y *valorativa,* característica de la esfera religiosa. Como, en terreno distinto ocurre con lo *bello,* es algo inefable, inaccesible a la comprensión por conceptos. El hombre primitivo *siente* lo sobrehumano, o sobrenatural, como el niño siente la belleza. Al hombre de sensibilidad encallecida que no es capaz de percibir la belleza de una música o de un paisaje, nadie es capaz de hacérsela sentir con argumentos, de convencerle con razones. Lo mismo ocurre con lo *santo,* con lo *divino.* La emoción reli-

giosa sólo puede despertarse por contagio, por irradiación de quien la siente. Con silogismos jamás.

La palabra *santo* implica para nosotros un valor moral. Tiene, efectivamente, su aplicación en la ética: hay acciones que son santas y otras que no lo son, ya que le sean contrarias o sencillamente indiferentes. Pero originalmente la categoría de *lo santo* no procede de la moral sino que sólo más tarde se aplica a ella. La palabra hebrea *kadosh,* la griega *agios,* las expresiones latinas *sacer, sacra, sacrum* no comprendían el sentido moral; se referían originalmente a lo sobrehumano, a lo sobrenatural, a lo divino.

Para evitar las confusiones a que podía dar lugar el contenido ético que para nosotros reviste la palabra *santo,* Rodolfo Otto propone un neologismo: *numinoso,* sacado de la palabra *numen,* que en latín designaba cualquier ser sobrehumano.

La palabra *numinoso* servirá para designar ese valor especial y *sui generis* que la emoción religiosa siempre ha percibido en la realidad. Quien jamás ha experimentado tal emoción, dice Otto, que renuncie a comprender su significado. Será una palabra sin sentido como el vocablo *color* lo es para un ciego de nacimiento.

Lo *numinoso* es lo que produce en el hombre ese *sentimiento de dependencia* que, según la acertada observación de Schleiermacher, es la esencia misma de toda religión. Este sentimiento, como todo sentimiento, es la reacción subjetiva producida por algo objetivo. Ese algo objetivo es lo *numinoso;* la sensación de dependencia a su respecto es la consecuencia.

De acuerdo con el método kantiano de juzgar lo objetivo por lo subjetivo, Otto no pretende definir lo que *lo numinoso* pueda ser en sí mismo. Si quisiéramos intentar alguna definición de *lo numinoso* en sí, tendríamos que proceder por negaciones, como habían enseñado todos los místicos desde Plotino a Eckhart, desde Nicolás de Cusa a Boehme. Tendríamos que decir lo que *no es.* En lugar de eso, Otto prefiere describir la *sensación* que el hombre experimenta frente a lo que, procediendo por la *vía negativa,* Boehme definió como el *Mysterium Tremendum.*

Otto acepta esta definición de Boehme y pasa a analizar por qué el vidente de Gorlitz estuvo profundamente inspirado al emplear tales palabras. La sensación que el ser humano ex-

perimenta frente a lo *numinoso* puede ser de horror, de sobrecogimiento, de admiración, de embriaguez, de arrobo o de éxtasis, correr toda la escala emotiva, desde el terror más espantoso hasta el entusiasmo más amoroso, pero siempre, y en cualquier caso, el hombre tendrá la sensación de hallarse frente a algo indefinible y sublime, a algo *misterioso* y *tremendo,* vale decir: que produce temblor.

Este temor, este espanto, este pavor que lo *numinoso* siempre produce, sin el cual no hay verdadera emoción religiosa, tiene un carácter especial. Es algo inconfundible con el terror que provocan las cosas naturales: el trueno, un ciclón, un temblor de tierra. En ciertos idiomas hay palabras especiales para designarlo, tales como *sebastós* en griego y en inglés la palabra *awe,* en su significado primitivo, o el término *uncanny,* que expresa un sentimiento especial de malestar frente a algo siniestro e inquietante de orden sobrenatural. El hombre moderno, que no percibe la emoción de la *numinoso* con la misma intensidad que las naturalezas primitivas, puede tener alguna idea de ella recordando el escalofrío especial que producen los cuentos de duendes y espectros. El terror fantasmal, dice Otto, es como una supervivencia bastarda del terror *numinoso.*

Este carácter terrible de lo divino se ha personificado en ciertas deidades espantosas de la India, tales como la diosa Kali o Durga. Perdura en ciertos iconos bizantinos, en ciertas antiguas imágenes de la Iglesia Católica, cuyo aspecto infunde pavor. En las rengiones superiores tiende a sublimarse, a dejar rezagado lo que hay de primitivo en el temor de los espectros. Pero perdura siempre en ellas y quien no lo haya sentido alguna vez oyendo las palabras del trisagio: *¡Santo, santo, santo!* es porque está indotado de toda sensibilidad.

Pero, cualesquiera que sean sus manifestaciones, el fondo mismo de la cosa es *un sentimiento de inaccesibilidad absoluta, de poder absoluto.* A fuerza de familiarizarse con la especulación teológica, puramente racional, los profesionales de ella pueden llegar a no sentir ésto, como los sacristanes que pasando todos los días el plumero por las imágenes concluyen por perderles todo respeto. Pero, en su pristina virginidad emotiva, el hombre siempre se ha sentido *anonadado* frente a lo *numinoso.* Es una sensación de pequeñez, de humildad absoluta. La Biblia,

especialmente el Antiguo Testamento, está lleno de expresiones que lo denotan. El hombre no se atreve a hablar delante de Dios y siente de tal manera su grandeza que dice que, delante de El, "la misma luz son tinieblas".

Al lado de la teología, de la especulación racional sobre lo divino, la mística representa la exaltación máxima de estos sentimientos, de lo *arracional* en la religión. A los místicos pues, y no a los teólogos, hay que ir en busca de la expresión del sentimiento religioso en toda su pureza. Ellos nos dirán que, en la experiencia religiosa, las oposiciones se complementan y que, luego de ese sentimiento de humildad absoluta, viene lo que parece su contrario y en realidad es su complemento — una sensación de tranquilidad, de paz, de reposo en lo *numinoso;* de unión con él.

Además de *temor,* lo *numinoso* causa *estupor.* Tiene que ser así porque, por su naturaleza misma, lo sobrehumano no es tan sólo lo desconocido, sino lo incomprensible. No es tan sólo algo que se sale de lo familiar, de lo conocido; es el misterio mismo, superior a todo lo que la mente puede comprender y, cuando se revela a nuestra percepción emotiva, esta revelación reviste siempre el carácter de un prodigio.

Cuando nosotros damos algún nombre a lo *numinoso* y decimos que nos ha aparecido un espíritu, que los dioses nos han hablado, etc., estamos tratando de dar un contenido racional, de explicar intelectualmente, lo que, en su esencia, está más allá de la mente humana, lo que trasciende las categorías de nuestro pensamiento. "Toda divinidad que nosotros concebimos, dicen los sufíes persas, no es Dios". Y San Juan de la Cruz, el más asiático de los místicos occidentales, va más lejos y dice que es un ídolo, un ídolo mental que nosotros nos forjamos y luego adoramos.

Las palabras "sobrenatural" y "supracósmico", dice Otto, teniendo la ventaja de ser menos concretas que términos tales como "espíritus", "númenes", "dioses", etc., no dejan, por eso, de ser eminentemente racionales. Empleémoslas si queremos, pero no olvidando nunca que, en realidad, no son una explicación sino una confesión de nuestra ignorancia. Las decimos porque, al hablar del Misterio Tremendo, algo hay que decir. Pero fijémonos bien que esos términos son puramente negativos;

equivalen a *no-natural,* a *no-cósmico* y así, por cualquier camino que tome, el hombre irá siempre a parar a la *vía negativa* recomendada por el Areopagita y por Nicolás de Cusa.

Lo *numinoso* es, además, algo que, como todo lo que nos causa pavor, *nos fascina* y *atrae.* Produce en nosotros el mismo efecto que la serpiente ejerce sobre el pajarillo. Lo *numinoso* arrebata y *hechiza* al hombre. El término *hechizar* es precisamente característico de la experiencia seligiosa y sólo por extensión, e incorrectamente, se puede aplicar a otra cosa que no sea lo *numinoso.*

De esta *fascinación,* de este *hechizo,* que lo *numinoso* ejerce sobre el hombre, nace el deseo, característico de toda religión, de colmar el abismo que nos separa de lo Divino. El hombre se siente alejado y pecador; frente a *lo sagrado* se siente *impuro;* y trata de reconciliarse con Dios.

De ahí surge la Magia, la etapa prerreligiosa como le llama Marett. Por medio de invocaciones, de ritos, el hombre busca la aproximación con eso que le atrae. Esos ritos, muchas veces, tienen el carácter de una expiación; de ahí brota la práctica de los sacrificios. Pero, cuando la Magia se transforma en verdadera Religión, los sacrificios se transforman en prácticas ascéticas; la búsqueda de la *posesión* divina, el deseo de *unión* con la Divinidad, toma el carácter de una actitud moral. El hombre se da cuenta de que hay ciertas actitudes que son *santas* y otras que no lo son. Pero, en la Magia como en la Religión, es característico de que el contacto con lo *numinoso* determine siempre en el hombre el deseo de ser *poseído* por él y que tal *posesión* sea considerada como una *gracia.* (1)

El carácter *solemne* y *sublime* que el hombre siente en lo *numinoso* y la fascinación que tal carácter ejerce sobre el espíritu humano, demuestra, dice Otto, que tras nuestra esencia *racional* yace oculto algo que es lo último y lo sumo de nuestra naturaleza; algo que no queda satisfecho aun cuando nuestras necesidades físicas e intelectuales hayan sido plenamente satisfechas. Ese algo es "el fondo del alma" del cual han hablado

(1) La diferencia esencial entre Magia y Religión consiste en que, en la primera, el hombre busca la identificación, la unión, con lo Divino para *servirse* de él, para utilizarle; y en la segunda para *ponerse a su servicio,* para ser utilizado por lo Divino.

los místicos; lo que Aristóteles llamó la "mente activa". Es la raíz de nuestro ser; el punto de contacto de lo material con lo espiritual.

Esa esencia superior de nuestro ser es la que determina en el hombre la *necesidad* religiosa, de igual manera que nuestra mente discursiva tiene necesidades de orden intelectual y nuestro cuerpo necesidades de orden físico. Y sólo cuando esa necesidad religiosa, superior a todas nuestras necesidades intelectuales y físicas, han sido satisfechas; sólo cuando el hombre se siente unido a lo Divino por la raíz misma de su ser o, dicho de otra manera, cuando el fondo divino de nuestra personalidad ha tomado entera posesión de toda ella, se produce la más alta felicidad que el hombre puede alcanzar en esta vida. Es la *beatitud.* Una sensación de superabundancia, de euforia absoluta, a la cual el Cristianismo designa con las palabras "estado de gracia", a la que el Budismo alude, dice Otto, con el término "nirvana", lo que los Upanisads clasifican con el nombre de "ananda".

Así, *por experiencia,* el hombre llega a darse cuenta de que la Divinidad es lo más vigoroso, lo más bello, lo más bueno, lo más apreciable que existe. Así experimenta la verdad de la grandiosa afirmación de San Agustín de que Dios nos ha creado para El y que nuestra alma anda errante e inquieta mientras no halla descanso en El. Así percibe el hombre que lo *numinoso* es una cosa aparte de toda otra cosa, algo con contenido propio, que no depende de nada y que todas las cosas dependen de él.

¿Cómo percibe el hombre lo *numinoso?* Directa e indirectamente, responde Otto. Hay hombres que tienen la intuición directa de lo sobrehumano, de lo divino: los videntes, los profetas. Hay otros que tienen algo más que la intuición; *que son ellos mismos una manifestación de la Divinidad.* Delante de ellos la humanidad siente el sobrecogimiento, el espanto, la fascinación característica que lo *numinoso* produce. Son las grandes figuras providenciales, que parecen señaladas por el Destino y que fijan nuevos rumbos a la Historia. Los hombres que salen del fondo mismo de las fuerzas creadoras, a los cuales había aludido Nietzsche y, entre todo ellos, más alto que todo ellos, está esa figura grandiosa de aquél a quien la experien-

cia religiosa cristiana dió el título de Cristo, el Ungido de Dios, el Hijo de Dios.

La mayoría, empero, suele percibir lo *numinoso* tan sólo indirectamente: en los aspectos sublimes de la naturaleza, en los dichos inspirados de los profetas y videntes y, más que todo, en las acciones *numinosas,* saturadas de un contenido sobrehumano, de aquellos que son una manifestación de las fuerzas divinas.

E indirectamente también suele expresar la mayoría el sentimiento de lo *numinoso* cuando éste la embarga. En el arte cuando ésta reviste caracteres sublimes, como ocurre en la arquitectura gótica, en ciertos obeliscos egipcios o en las pirámides en las cuales lo monumental no es sino una tentativa, dice Otto, para expresar la grandeza infinita de lo divino. En lo *terrible,* de la tragedia griega o de ciertas imágenes religiosas, tales como las de algunas divinidades de la India. En los tonos graves, majestuosos de ciertas melodías; siendo la música, a causa precisamente de su carácter *arracional,* el arte más apropiado para la manifestación de este sentimiento que el hombre produce la sensación de lo divino. En la poesía, por fin, cuando ésta está enchida de un contenido más emocional que racional.

Lo *numinoso* no se transmite racionalmente; se sugiere o se contagia. En la prédica religiosa se expresa más por la voz, por la actitud, que por los conceptos vertidos. Nos da también la sensación de lo *numinoso* el misterio de ciertas liturgias en lenguas apenas inteligibles como el latín, usado por la Iglesia Católica, o el sanscrito, usado en los cultos religiosos de la India. Pero, más que todo, lo *numinoso* se percibe en la obscuridad de los templos y en el *silencio* del recogimiento místico.

Pero ¿por qué percibe el hombre lo *numinoso* tanto directa como indirectamente? No es, dice Otto, algo que no es dado *por* la experiencia sino algo que el alma humana percibe *en* la experiencia, porque el alma está dotada de una capacidad innata para percibirlo, porque el alma tiene un fondo común una identidad de naturaleza con lo divino. Lo *numinoso,* dice Otto, hablando en lenguaje kantiano, es una categoría *a priori* del alma humana. Percibe lo divino, como percibe lo bello, por una capacidad natural para percibirlo.

Luego, y tan sólo luego, viene la racionalización de lo que así se ha percibido. Lo *santo* es, de esta manera, lo *numinoso* penetrado de elementos racionales, personales y morales. Lo *numinoso* es en sí mismo *inconcebible* pero, como había indicado Herbert Spencer hablando de la conciencia que tenemos de lo Absoluto, *inconcebible* no quiere decir necesariamente *incognoscible*. Sin que pueda abarcarlo íntegralmente, el hombre capta *ciertos aspectos* de lo *numinoso* y los racionaliza. Así progresa la religión. Así, de un sentimiento vago, nacen ideas más y más concretas. Así se van venciendo los terrores primitivos que lo *numinoso* despierta y el hombre va ascendiendo religiosamente del *temor* al *amor*, hasta que el sentimiento religioso culmina en el Cristianismo que es, por excelencia, la religión del amor y, por lo tanto, la religión absoluta de la humanidad.

Si deseamos ubicar a Otto en la filosofía alemana es fácil constatar la filiación kantiana de su pensamiento, aun que éste vaya más lejos que Kant. Lo *numinoso*, considerado por Otto como la raíz misma de nuestro ser y, al mismo tiempo como entidad universal, es algo más profundo que nuestra razón discursiva, que para Kant es la última entidad. Pero Otto permanece fiel a la tradición kantiana de centrar en el hombre la especulación filosófica, de explicar lo objetivo por lo subjetivo, de considerar las cosas exteriores con relación al pensamiento y a los sentimientos del hombre.

Al iniciar este camino, que trae al pensamiento occidental una perspectiva que los viejísimos pensadores de los Upanisads ya habían adoptado, en la India, hace miles de años, Kant considera el *yo* como la última entidad. En la *Crítica de la Razón Pura* considera el *yo* que piensa. En la *Crítica de la Razón Práctica* estudia el *yo* que quiere, el *yo* dotado de libertad.

Pero, en realidad, se ha equivocado Kant al confundir el *yo* con el pensamiento. El pensamiento no es lo más *profundo* sino lo más *superficial* en el hombre. Como lo ha demostrado Max Scheler, antes de tener pensamientos el hombre tiene *simpatías* y *antipatías* y, de consiguiente, la última entidad en el hombre, el fondo de su ser, no es el pensamiento sino el sentimiento. Este es lo que, desde Platón y Aristóteles, se ha llamado

la parte superior del alma, la *mente activa.* El pensamiento, la razón discursiva, no es sino la parte inferior, la *mente pasiva.*

Ese fondo del alma es, según Otto, lo que Eucken llama el punto de coincidencia de lo individual con lo universal. Considerado del punto de vista psicológico, la percepción de lo numinoso es debida a una calidad innata del hombre para sentir lo sobrehumano, lo divino. Considerado metafísicamente, lo *numinoso* es un principio universal que actúa en el hombre y en la naturaleza entera.

Como vimos al empezar esta larga serie de estudios que ahora se termina, los pensadores de los Upanisads, igual que Plotino, habían llegado por una idéntica observación psicológica a la misma conclusión de la identidad de la unidad cósmica y de la unidad individual. Si mi cuerpo corresponde al mundo material y la vida que lo anima a la vida universal y si mi inteligencia coincide, puesto que la comprende, con la inteligencia cósmica que rige lo animado tanto como lo inanimado, dice Plotino a la par los grandes pensadores de la India, el *yo,* lo que da unidad a mis sentimientos y a mis pensamientos, lo que Kant llama la unidad trascendental de percepción, debe corresponder a lo que, de una manera idéntica, presta unidad al cosmos.

A esa entidad última, en el individuo tanto como en el universo, a la cual Otto llama lo *numinoso,* Hermann Keyserling, inspirándose en el pensamiento chino y adoptando la traducción que Ricardo Wilhelm propone para el vocablo *Tao,* usado por Lao-Tzé, quiere que le llamamos *El Sentido,* fundando en él toda su filosofía: la filosofía del *sentido* y de la *expresión.*

"Cuando hablo del *Sentido,* dice *Keyserling,* me refiero a la última realidad espiritual que somos capaces de pensar y que coincide con las mismas fuentes de la vida, sea ésta la que fuere."

"El *Sentido,* agrega, es la fuente creadora de la vida espiritual... Considerado *en sí,* el Sentido es algo en perpetuo movimiento, en actividad creadora y efectiva, algo dinámico, no estático, *algo que pugna incesantemente por expresarse...* Considerado *en el plano de la vida humana,* el Sentido se manifiesta como *un afán constante de perfección,* a despecho de todos nuestros fracasos, equivocaciones y errores."

Keyserling coincide así con Max Scheler en ver en lo que él llama el *Sentido* un centro espiritual *propio* a *cada* hombre, a *cada* esencia espiritual, y que es, por otra parte, el principio metafísico de toda existencia. De ahí que deduzca, como Max Scheler, el carácter *único* que reviste cada ser humano, su *unicidad* como dice Keyserling, y, por idéntica razón, el carácter *original* de cada cultura.

Teniendo atrás de sí un principio metafísico, un *Sentido* que pugna por expresarse, la Vida no se detiene y la Historia no se repite ni se estaciona. Profundamente nietzscheano, Keyserling considera que ese principio dinámico que es el *Sentido* se expresa en el devenir histórico por medio de los *creadores de valores;* aquellos hombres, como había dicho Nietzsche, que se hallan en contacto arracional, o suprarracional, con la *fuente de la vida.* Como también había dicho Schleiermacher, que puede ser considerado a justo título como un precursor de Nietzsche, la revelación divina se produce mediante la originalidad del hombre.

Así, en último término, según Keyserling, la última realidad *es de orden espiritual.* Hay una *vida espiritual autónoma,* como decía Eucken, que expresa su propia realidad por medio de los fenómenos. Y, de consiguiente, sigue diciendo Keyserling, el último ajuste del hombre con la realidad esencial no puede ser con la *naturaleza,* como quieren las religiones paganas, ni con la *fatalidad* de las fuerzas naturales (la *Moira* de los griegos o el *Quismet* del Islán) sino con ese *principio espiritual,* esencialmente libre, que hay en la naturaleza y en el fondo de cada alma.

Esto, dice Keyserling, fué lo que esencialmente enseñó Jesús: el valor absoluto del alma humana, de *cada* alma, y que la única cosa necesaria es establecer con lo Divino la relación correcta, la relación filial, de hijo a Padre, que Jesús predicó y que Jesús ejemplifica.

El que consiga ésto, dice Keyserling, se vuelve un *mago,* como, según Lao-Tzé, ocurre con todos los que alcanzan a identificarse con el *Tao,* con el *Sentido de la vida.* Un hombre así cumple el ideal de Kant: impone su libertad interior al fatalismo del mundo exterior y *determina los hechos históricos.* Jesús, dice Keyserling, fué un *mago,* en este sentido, y *magos*

son, o fueron, todos aquellos hombres que, en conexión íntima con las fuerzas creadoras, expresando el *sentido* personal que éstas han querido darle, han impuesto al mundo nuevos valores espirituales, *sus* valores espirituales, plasmando nuevas culturas.

Lo importante, por lo tanto, sigue diciendo Keyserling, no consiste en lo que el hombre *hace* sino en lo que el hombre es. Lo que importa no es tanto nuestra *técnica* o *habilidad*, sino el *sentido* de nuestros esfuerzos. Consideradas bajo este punto de vista, las culturas asiáticas, fundadas en la *comprensión* de la existencia, son muy superiores, dice Keyserling, a las culturas occidentales fundadas meramente en la *información* acerca de los hechos por medio de los cuales la existencia se revela. Si bien es cierto que sus conocimientos son muy a menudo equivocados, los nuestros han sido casi siempre superficiales. Pero Keyserling espera que, gracias a la aproximación del oriente y del occidente que ahora se está operando, el mundo del porvenir llegará a poner la *información* al servicio de la *comprensión* y llegaremos así a tener una *sabiduría* que sea exacta y una *ciencia* que sea profunda.

Es este el objeto que Keyserling se propone con su filosofía del *sentido* y de la *expresión* y con la Escuela de la Sabiduría, escuela de introversión y psicoanálisis que tiene abierta en Darmstadt. Todos los antiguos dualismos, de espíritu y materia, de naturaleza y gracia, etc., en los cuales se complacían las antiguas filosofías y teologías, pueden ser reinterpretados, dice Keyserling, con estas dos palabras: *Sentido* y *expresión*.

La *expresión*, dice, es el origen de la Etica. El *Sentido*, la intuición del *Sentido*, es el fundamento de la Religión. La primera palabra proviene del vocablo griego ἔθος, hábito, costumbre, que Keyserling considera equivalente a la palabra francesa *tenue*, que en castellano se puede traducir, sin hallar un equivalente exacto, por dignidad, apariencia, maneras. La segunda, la Religión, está basada en lo que los griegos llamaron πάθος, que equivale en español a afecto, pasión y también a pasividad, a receptividad.

El *ethos*, dice Keyserling, la *tenue*, es ante todo una cualidad masculina. Es la afirmación individual, se expresa en los hombres de *carácter* y es una virtud clásica, propia del mundo

antiguo. En la época que vió nacer el Cristianismo estaba representada por los *estoicos* entre los griegos y los *fariseos* entre los judíos. (1) En el mundo moderno, está, o estuvo, representada por el *Puritanismo* que, bajo la influencia de Calvino, es una reversión al tipo judaico, a la modalidad legalista del Antiguo Testamento.

Pero el *ethos* es un principio puramente negativo. Pone el acento sobre la inhibición, sobre las cosas que el hombre *no* debe hacer; carece de expontaneidad. Tiene la tendencia, inevitable, a petrificarse en la costumbre, en la ciega obediencia a las leyes; lleva a la rigidez y, por lo tanto, desvitaliza al hombre. No hay nada de menos vital, o de más artificial, que un puritano de costumbres inexorablemente rígidas o, sencillamente, que un hombre ceremonioso, que por nada ni nadie se apartará de las costumbres establecidas.

Keyserling dice que el mito de Lucifer, de un personalismo orgulloso que se ensimisma, que rompe la conexión individual con el orden universal, que se aisla y pierde contacto con las fuentes de la vida, es la mejor ilustración que puede hallarse de adónde conduce, en último extremo, ese estiramiento al cual el *ethos* tiende. Keyserling, igual que Nietzsche, aborrece ese tipo de hombre, mecanizado, que habiendo perdido toda capacidad para ser malo, ha dejado *ipso facto* de ser bueno.

El *pathos*, en cambio, la actitud *pática* o *pasiva*, es esencialmente una cualidad femenina. Pone al ser humano en contacto con la corriente central de la vida, le da inspiración y expontaneidad, pero no deja tampoco de ofrecer serios peligros. Puede conducir, como al fin condujo a Nietzsche, a un puro *esteticismo*, produciendo tipos amorfos como los artistas bohemios. Puede conducir al naturalismo romántico, al ideal de *vivre sa vie d*e cierta literatura francesa, vale decir: vivir sin normas ni objetos, lo que para Jacobo Boehme era la esencia misma del mal. Preconizando, con Jean Jacques Rousseau y, en general, con todos los románticos, una excesiva fusión con lo subconsciente, quita al hombre toda individualidad y ha

(1) La palabra *fariseo* ha llegado a adquirir para los cristianos el significado de *hipócrita*. Pero, aunque hubiera hipócritas entre los *fariseos*, éstos: los *parushim*, eran esencialmente los puritanos del judaísmo, los estrictos cumplidores de una moral legalista y rígida.

llevado, en filosofía y en sociología, a la mayor de las mentiras: aquella que se complace en la idea abstracta del *hombre en general,* olvidando las características únicas que tiene *cada* hombre, *cada* individuo.

Reaccionando contra el estiramiento estoico y farisaico, el Cristianismo, dice Keyserling, significó un reajuste *pático* con el principio espiritual que hay en *cada* hombre. No una identificación amoral con la naturaleza, como en el Dionisismo, ni un acatamiento fatalista del destino, como ocurre en el Islán. El Cristianismo es, esencialmente, un acto de fe, de confianza, en el poder espiritual que trata de dar un *sentido* a la naturaleza y que, siendo esencialmente libre, reacciona siempre contra la petrificación de los hechos naturales ,contra la regularidad de las leyes físicas o biológicas (el atavismo, la herencia) a la cual los hombres *apáticos,* vale decir: sin sensibilidad, suelen personificar con la palabra Destino.

Jesús predica constantemente la fe en Dios. 'Confía, hijo'', son palabras que ocurren una y otra vez, puestas en sus labios, en las páginas de los Evangelios. San Pablo, luego, predica la fe en el Señor Jesús. Por último, a medida que se va apagando el gran incendio místico que provocó la pristina prédica cristiana, y los carismas individuales desaparecen, la fe en la Iglesia, el acatamiento apático de las decisiones de la jerarquía eclesiástica, substituye esa fe dinámica, esa confianza viva que en San Pablo era fe en el Cristo y en éste era fe en Dios.

De cualquier manera, el Cristianismo de los primeros quince siglos está fundado sobre la fe. El Protestantismo, empero, dice Keyserling, aun que muchos de sus corifeos no se hayan dado cuenta, ni se den cuenta todavía de su significado, cambia, en éste como en muchos otros aspectos, el eje de la vida religiosa moderna.

Aunque Lutero predicara con la mayor vehemencia la salvación por la fe, e insistiera en que ésta no es la creencia, no es el acatamiento de los símbolos, *sino la confianza viva* puesta en Dios, el Protestantismo en general, con el mismo Lutero, al defender el principio del libre examen de las Escrituras, ha puesto el acento, quizás sin saberlo y seguramente sin quererlo, no sobre la *fe* sino sobre la *comprensión.*

El Protestantismo ha aproximado así, dice Keyserling, al mundo occidental del mundo oriental que, desde los tiempos de la composición de los Upanisads, vale decir: algo así como diez siglos antes de la era cristiana, hace de la *comprensión,* del *conocimiento,* la base de la religión.

Muchísimas personas, aun en el mismo Protestantismo, ven en este hecho un grave peligro para la religiosidad del hombre moderno. Keyserling no comparte esos temores. Lo fundamental en religión: *el sentimiento de dependencia de lo Divino,* del cual hablara Schleiermacher, es independiente, dice Keyserling, de la forma como se llega a él. Lo eternamente real de la religión se funda en el hecho de que el hombre, sujeto espiritual, *no es* el último término para sí mismo. La religiosidad depende enteramente de la fe, o de la *convicción,* en la realidad de su objeto y en el establecimiento de una relación esencial del hombre con ese objeto; no de la forma particular como tal religiosidad se actualiza. El Baghavadgita indica tres caminos para llegar a lo Divino: el de la Devoción, el del Conocimiento y el de la Acción. Keyserling no está muy lejos de esta manera de pensar. Poco importa, nos dice, como el hombre asegura la satisfacción de sus sentimientos religiosos. Es una cuestión que en gran parte depende del temperamento individual y en gran parte está determinada por el ambiente cultural en el cual el individuo se ha formado. Fundada en la comprensión de este hecho, la religiosidad del hombre futuro está por lo tanto asegurada.

Será empero una *religiosidad intelectual,* nos dice Keyserling, porque la razón, aun cuando sea lo último que surge en la evolución biológica, toma cada día mayores proporciones. El hombre de hoy es más racional que emotivo; se mueve más por el razonamiento que por el instinto. A menos que se produzca un colapso en la civilización, esta tendencia tendrá que irse acentuando en el hombre del futuro.

Keyserling está así de acuerdo con Kant, que veía el camino del progreso en la paulatina racionalización de los símbolos religiosos, creados por el sentimiento, y con Fichte que deseaba que, por medio de la ciencia, se elevara al grado de *conocimiento* la conexión entre lo finito y lo infinito que la *fe* siente directa pero arracionalmente. Keyserling, como Fichte, desea fundar

la religión sobre la *convicción* y viene, de esta manera, a colocarse dentro de esa tradición que arranca de Boehme, y luego fué desarrollada por Schelling y Weisse, que ve en la paulatina racionalización del cosmos la línea directriz de la evolución universal. Está de acuerdo, por fin, con el mismo Bergson que, si bien nos dice que la inteligencia nos da tan sólo el conocimiento de las *relaciones* entre las cosas, mientras el instinto nos da el conocimiento de *las cosas mismas,* agrega, que, sin embargo, sólo se puede sentir simpatía con la realidad cuando se está familiarizado *intelectualmente* con ella.

Además, sigue diciendo Keyserling, hay que considerar que se ha producido un cambio general en las condiciones de vida del hombre, gracias al poder creador de la ciencia, que William James ya tenía tan en cuenta en su filosofía. Hoy el hombre es dueño de la naturaleza y no esclavo de ella como cuando nacieron las grandes religiones, tales como el Judaísmo, el Budismo, el Cristianismo y el Islán. Es imposible que las nuevas condiciones, que dan al hombre una seguridad en sí mismo que antes no tenía le permitan seguir dando al ''sentimiento de dependencia'' que es base de toda religión, el mismo *sentido material* que antes tenía.

Las nuevas condiciones, que la ciencia ha creado, significan, según Keyserling, nada menos que una nueva época geológica. Estas se distinguen por los restos de los animales que *predominaban* en cada una; peces, reptiles, mamíferos, etc. Ahora bien: cuando dentro de decenas de miles de años los seres más inteligentes que entonces vivan en la Tierra hagan excavaciones geológicas sobre toda la superficie del globo hallarán en toda ella pruebas suficientes de que, al contrario de lo que ocurría aun hace pocos siglos, el animal que ahora domina en nuestro planeta, *en todo el planeta,* es el hombre.

Estas nuevas condiciones obligan a que, sin descuidar el *pathos,* se ponga el acento sobre el *ethos,* sobre la afirmación individual. De consiguiente, aun que la Historia no se repita jamás en la misma forma, el mundo moderno está pasando, aun que a la inversa, por una crisis semejante a la que se produjo en la civilización grecorromana hace diecinueve siglos.

Aun cuando Jesús, dice Keyserling, fuera un tipo esencialmente masculino, como lo probó en su recia lucha contra

los fariseos (un *tipo espermático,* como dice el mismo Keyserling, vale decir, *un espíritu fecundador*) el mundo en el cual nació el Cristianismo, cansado de la *tensión* que los estoicos y fariseos representaban, acentuó la calidad inversa al *ethos*, recalcó el *pathos,* la nota femenina.

La sensibilidad de esa época está admirablemente descripta en las obras de Apuleyo, con su gusto por los cultos esotéricos, las iniciaciones altamente emotivas, los éxtasis, el anhelo de fusión sentimental con lo Divino, el deseo de experimentar el *matrimonio espiritual* del cual tanto hablan los místicos, desde Plotino hasta Santa Teresa de Jesús. Pero ya el Protestantismo, con su excesivo desdén por la mística, cambia el tono, afirmando la nota masculina y, desde entonces, ésta se ha ido acentuando más y más.

El mundo moderno la ha acentuado hasta la brutalidad. El *chauffeur,* dice Keyserling, el tipo del bárbaro tecnificado, sin espiritualidad alguna pero dominando perfectamente el manejo de la máquina, es el tipo representativo de la sociedad moderna. Lo es ,así mismo, el *boxeador,* ídolo de las muchedumbres. En política predomina el materialismo más soez, el realismo más miope, ya sea en la forma *bolchevista* o en la forma *fascista,* polos opuestos de una misma tendencia. Y, síntoma fatal, las mismas mujeres, con su seguro instinto de lo que agrada al hombre, se masculinizan; el llamado *feminismo,* más que una verdadera reivindicación de los sagrados derechos de la mujer, representa la absurda pretensión de ésta a perder sus privilegios equiparándose con el varón.

Si la sociedad ha de recuperar su equilibrio, es necesario operar una síntesis. La Escuela de la Sabiduría, que Keyserling fundó, trata de poner remedio al gran mal moderno: la falta de conexión entre el *ser* y la *habilidad.* Trata de dar al hombre occidental moderno, tan superficial, tan empírico, tan tecnificado — y al oriental, que tan rápidamente se está occidentalizando — el *sentimiento de sus conexiones profundas.* Trata, en una palabra, de *mejorar las condiciones exteriores empezando por elevar las condiciones interiores.*

Para lograr ésto, dice Keyserling, no hace falta crear una nueva religión. Desde luego porque, pese a Augusto Comte, que pretendió fundar una nueva religión sobre la ciencia, o a

Madame Blavatsky, con su Teosofía, que ha pretendido hacer lo mismo mezclando artificialmente las antiguas, una nueva religión jamás ha sido *fabricada*. Como lo prueba la historia del Budismo, del Cristianismo o del Islamismo, las religiones nuevas siempre han nacido y brotado expontáneamente de otra religión anterior.

La tradición es necesaria y fatalmente la base de todo *progreso*. Las afirmaciones individuales, como la de Jesús frente al tradicionalismo de los escribas, como la de Lutero frente a la ortodoxia escolástica, sólo son posibles con respecto a una tradición dada. *Libertad* es una palabra sin sentido si no se refiere al polo opuesto: *autoridad* y los que, en nombre de la libertad quieren desentenderse de toda tradición sólo prueban que no tienen confianza en los valores individuales. Todo aquel que, educado en una tradición religiosa, que le da una base para su iniciativa sentimental e intelectual, no tiene capacidad para reinterpretarla, para hacerla progresar, no tiene derecho a hablar de *su* libertad puesto que no la posee.

De consiguiente, dice Keyserling, hoy como siempre, basta con acentuar los *valores positivos* de las religiones antiguas. Haciendo ésto, *cada cual*, dentro de la tradición religiosa del ambiente cultural en el cual se ha formado, se puede llegar, en la cultura universal del porvenir, a una síntesis armoniosa en la cual, obviamente, el Cristianismo, con sus enormes facultades de evolución, está llamado a perdurar.

De hecho, por las razones que acaban de ser expuestas, por el predominio creciente del *ethos* sobre el *pathos*, de lo *racional* sobre lo *arracional*, estamos ya viviendo, dice Keyserling, en la época postcristiana. Pero esto no quiere decir que el Cristianismo haya perdido su vigor, sino que perdura, *engrandecido*, en lo que ya el Montanismo y los Santos Padres Griegos, en el oriente, y hombres como Escoto Erigena, Amalrico de Bena y Joaquín de Floris, en el occidente, habían considerado como siendo su heredero natural. El Reinado del Espíritu Santo, el imperio de la *inspiración individual* que el Protestantismo preparó, ha empezado ya.

Se cumple la profecía de Jeremías del advenimiento de los días en los cuales Dios haría con los hombres un pacto nuevo, poniendo la ley divina en sus entrañas y escribiéndola

en sus corazones, a fin de que El sea realmente su Dios y ellos sean realmente su pueblo, sin necesidad de que cada cual enseñe a su compañero y cada cual a su hermano, diciéndole: conoce a Jehovah, porque todos ellos naturalmente le conocerán e íntimamente le percibirán.

Cuando el hombre aprenda, por el camino de la introversión, del conocimiento de sí mismo, facilitado por el estudio de la psicoanálisis, a darse cuenta de sus conexiones cósmicas, cada cual comprenderá, dice Keyserling, que el verdadero progreso es hacia lo interior, hacia lo profundo, y *cada cual* no se ocupará sino de una cosa: expresar correcta y fidedignamente el *sentido* de su personalidad, el sentido de su vida.

Sobrevendrá entonces una época como, en gran parte, lo fué nuestra Edad Media; un estado de espíritu semejante a aquel que ha determinado durante milenios toda la cultura de la India. Preocupado el hombre ante todo con sus conexiones con lo eterno, y facilitada enormemente su vida material por los progresos de la ciencia, dejará de preocuparse mayormente con mil cosas que hoy embargan la atención del extravertido y superficial hombre moderno. Entonces muchísimas cuestiones que hoy nos parecen monumentales, tales como la lucha de clases, dejarán sencillamente de plantearse; cada cual comprenderá que es lo que es *por la gracia de Dios* y que tan legítimo y tan noble es expresar su *sentido* personal como obrero que como sabio, artista o gobernante. Entonces el mundo comprenderá cuán en lo cierto estaba el Buda al enseñar que nuestra liberación personal depende de uno mismo, de la actitud espiritual que asume frente a la vida, desprendiéndose de ciegos deseos que hoy sólo existen a causa de nuestra ignorancia de nuestras verdaderas conexiones con la *realidad profunda*, con el Sentido del cosmos y de la vida.

Y no es que Keyserling comparta los ideales búdicos de trascender lo fenomenal y de escapar de la existencia material. Keyserling, ya lo dijimos, es profundamente nietzscheano. La vida es bella y merece ser vivida, aceptando no con resignación sino con alegría el elemento trágico, el elemento doloroso, la lucha que ella comporta. Keyserling cree en la reencarnación, como el Buda, pero no ve en ella un mal, como el Buda veía. Su punto de vista es más bien el de la parábola de las minas

en el cap. XIX de Lucas: el premio del deber cumplido consiste en que se nos confíen deberes mayores.

Por desgracia, igual que Nietzsche, Keyserling no ha podido desprenderse todavía de la perspectiva eterna. La Historia, nos dice, nunca se repite; la Vida se renueva constantemente en formas siempre inéditas, pero ni la Historia ni la Vida tienen finalidad alguna. Keyserling no cree en el progreso porque éste no cabe en la eternidad. El Sentido no tiene más deseo que el de expresarse en el mundo fenomenal y, de consiguiente, la expresión de dicho Sentido no tiene más valor que el estético. Tan legítimo es, cuando verdaderamente un hombre expresa su sentido personal, ser un Gergis Khan como un Francisco de Asís y Keyserling no oculta cuáles son sus simpatías. Los hombres providenciales no son, según él, los sabios ni los santos, sino los grandes conductores de pueblos y más bien han hecho a la humanidad los malos, los terribles, a causa de las reacciones que han provocado, que aquellos que se han propuesto hacer que la humanidad sea más buena y que el mundo sea mejor.

Spengleriano aun que denigre a Spengler, Keyserling profesa el relativismo sociológico. Cada cultura, ya sea la de los aztecas y la de los fenicios como la de los griegos o la de los hebreos, es tan legítima en su género como es legítima la vocación de Napoleón o la de Jesús de Nazaret. La humanidad no progresa ni puede progresar. Lo único que hace es manifestar en formas infinitamente variables un Sentido que pugna por expresarse en formas siempre nuevas.

La afirmación de Boehme de que el tiempo pueda ser un instrumento de regeneración para la naturaleza; la de Weisse de que la Divinidad misma, racionalizando su fondo obscuro, energético y arracional, puede ir progresando, enriquecida por las esperiencias adquiridas, no cabe dentro de la filosofía de Keyserling, a pesar de que sus afirmaciones sobre la evolución de la fe al conocimiento, en la religiosidad moderna, le aproximen extraordinariamente de los puntos de vista sostenidos por Fichte y por Schelling.

Por eso, la obra de Keyserling, con ser tan profunda, con ofrecer aspectos tan interesantes y sugestiones tan admirables,

representa, más que una contribuición, un verdadero disolvente para el mundo moderno. Si éste ha de intensificar su acción y luchar por el predominio de los valores espirituales sobre los materiales, como preconiza Max Scheler, es evidente que no puede hacer otra cosa sino apoyarse decididamente en una metafísica temporalista, tal como el autor de estas líneas ha defendido en *"Las Metafísicas del Cristianismo"* y Weisse sostuvo en Alemania fundándose en la altísima especulación mística de ese gran vidente que fué Jacobo Boehme.

FIN

ERRATA

Por un lapso de memoria, se hace en la página 181 una referencia a Benedetto Croce cuando, en realidad, el autor estaba pensando en Gentile. Sírvase el lector hacer la rectificación y perdonar esta equivocación de nombres.

INDICE

